علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد

حسن حنفي

أولاً: مقدمة: العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام، ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهي من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء في تراثنا الصوفي الفلسفي القديم أو في التراث الغربي الحديث. وقديماً تحدث الصوفية عن «المضنون به على غير أهله» وعن «إلجام العوام عن علم الكلام». ولكنْ يبدو أننا نعيش في عصر الصحافة والإعلام، في عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أي جاسيه[1]. فالرأي العام ليس حكماً في الأمور العلمية. الرأي العام مجال الاعتقادات الشائعة ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط في أيدي السلطة السياسية توجهه كيف تشاء.

وقد يشعر العالم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأي والبحث العلمي وأنه لم ينازل القهر والتفتيش في الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزبد، طلباً للمديح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل في مراكز البحث العلمي والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمي وفي اللجان العلمية

(1) أنظر دراستنا «ثورة الجماهير عند أورتيجا اي جاسيه» في «دراسات فلسفية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987، ص 446 - 486.

وفي المجالس العلمية المتخصصة: مجالس الأقسام والكليات والجامعات.

وأخطر شيء في العلم أن يتحول إلى سياسة، وأن يصبح الخلاف العلمي تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجياً أو خلافاً عقائدياً. فالأحزاب السياسية والإيديولوجيات والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً. والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عرف سلفاً. ومن ثم ينتهي العلم ويصبح أداةً لنصرة المذهب والعقيدة والإيديولوجيا. العلم شيء والاعتقاد السياسي أو الديني شيء آخر. الأول برهان ونظر واحتمال وحوار، والثاني إيمان واعتقاد ويقين وإثبات. العلم عرضة للصواب والخطأ، والاعتقاد يقين مطلق صواباً أم خطأ. الخلاف بين العلماء في الرأي وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم، والخلاف في العقائد والمذاهب صراع قوى، رغبة في السلطة والوصول إلى الحكم. العلم مجال الاحتمال والعقائد مجال القطع. وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرق بين تقارير أجهزة الأمن، الديني والسياسي، والبحث العلمي. الأول عريضة اتهام، تشير إلى المجرم، وتقدمه إلى العدالة، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمي، والاختلاف والاتفاق في الرأي بين العلماء، وهو شيء محمود «كلكم رادٌّ وكلكم مردود عليه» بل الإدانة والاتهام. والعيب في ذلك كله هو من المتّهم وله حق الاتهام؟ ومن المتَّهم؟ وما هي ساحة الاتهام؟

هل المتَّهم من له حق الاتّهام، هو العالم والأستاذ والزميل الذي يساوي الباحث المتَّهم في العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف في العمر؟ هل البشر هم أصحاب الحق في توزيع الاتهامات على الناس في موضوعات الإيمان التي لا يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذي له الحق في ذلك وليس سواه، ويوم القيامة وليس في الدنيا ما دامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار. بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن أدانه في شيء لا يمكن غفرانه، وهو رفضه التسليم بقيمة الإنسان. قد يكون المتَّهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء في أروقة العلم وإلا عدنا إلى عصر محاكم التفتيش بحيث ينصِّب رجال الدين وحملة العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض، إدانةً للمخالف وتبرئةً للموافق.

ومن المتَّهم؟ أستاذ جامعي وباحث وعالم. وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطىء العالم ويصيب. إذا أخطأ فله أجر، وإنْ أصاب فله أجران. وإذا اتهم كل عالم عالماً فلن يحدث علم ولن يظهر عالم. وهل البحث العلمي جريمة يعاقب عليها القانون. إن شرط البحث العلمي هو ألا نسلم بشيء على أنه حق إنْ لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك «مَنْ لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر تاه في العمى والضلال»، كما قال الغزالي من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك في الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذي سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفِّر كلُّ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمنٌ واحد؟!

وأين يقع الاتهام؟ في الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمي، الشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتساوى فيها العلماء. والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف في الرأي. ففي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفي ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمي. فالعلم له مقاييس صدقه من داخل البحث العلمي نفسه، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبياً، واتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلالياً، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حياد العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة. . الخ. أما مقولات الكفر والإيمان فهي خارج إطار البحث العلمي. فلا يجوز لأيِّ إنسانٍ كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلع على الأفئدة. كما اختلف علماء أصول الدين في تحديد مقاييسهما: القول، العمل، التصديق، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما استعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يشهره الخصوم في مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا التستر على الصراع الحقيقي، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: **الأولى** عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعةً وتحليلاً ونقداً كما هو الحال في التقارير

العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحدة العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوع الواحد يتكرر في أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. **والثانية** جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها في الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المتفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكري كله بصرف النظر عن أجزائه في الأعمال العلمية على حدة. وعيبها القضاء على وحدة العمل وتفرده وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه في الغاية والقصد. وقد آثرنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل عمل على حدة. وأضفنا مجموعةً من النتائج العامة في آخر كل عمل وفي آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمي والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعي «التراث والتجديد» و«تحليل الخطاب»، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت واسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هوسرل وهيدجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة وانتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفريعة إلى المسار الرئيسي، وعودة النهر إلى المصب بدلاً من تبديد الماء في الصحراء فلا يكون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخي.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدين، لا تدخل في حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هي دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك سنة القاضي أبي الوليد ابن رشد في تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة في «مناهج الأدلة» وبين الغزالي والفلاسفة في «تهافت التهافت». الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثي الاتهامي المغرض والتقرير العلمي الموضوعي المحايد. الخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلاد وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لي وحكمه عليّ بالتوفيقية والوسطية والسلفية والنفعية والبرجماتية والإيديولوجية والتلوين فأرجو أن يتأثر المؤلف بي مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل في البحث العلمي على أكثر من

عقدين من الزمان منذ 1972 حتى 1993. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لي فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشيةٍ وضحاها.

وهي دراسة محدودة تقرأ على قراءة، وأحياناً تُقرأ قراءةً على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمي في مصر من مزايدة الصحافة إلى البحث العلمي الدقيق، ومن قارعة الطريق إلى المجلات العلمية المتخصصة(1).

ثانياً: إشكاليات القراءة وآليات التأويل

«إشكاليات القراءة وآليات التأويل» كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية في علوم القراءة والتأويل تنتظم في محاور ثلاثة(2): الأول المشكلات النظرية، ويضم «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ،» و«علم العلامات في التراث: دراسة استكشافية». والمحور الثاني قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات: «الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية» و «مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية» و «التأويل في كتاب سيبويه». والمحور الثالث «قراءات على قراءات» يضم دراستين: «الثابت والمتحول في رؤيا أدونيس للتراث» و«الذاكرة المفقودة والبحث عن النص»، وكلها دراسات كتبت ما بين 1981و 1988.

1 ـ الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ(3)

وهي دراسة في الفكر الغربي الحديث، النظرية والتاريخ منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالي بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمنيوطيقا يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالهمّ العربي هو الغالب، ونقطة البداية. وذلك بطرح أسئلة واضحة

---

(1) كُتبت هذه الدراسة إبّان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمي في الجامعة على مدى عدة أشهر... بدأت في القاهرة.. وأستؤنفت في طرابلس.

(2) نصر حامد أبو زيد: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس 1993.

(3) المصدر السابق، ص 13 - 50 ونشرت من قبل في مجلة **فصول**، القاهرة، ابريل، 1981.

وصريحة من تاريخنا الثقافي وواقعنا الفكري. لا قراءة للوافد إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا في الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاء إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتماء في أحضان الوافد تقليداً للغرب. وهو الموقف الذي يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضاري والمرحلة التاريخية التي نعيشها. ولا يظهر في العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوافد، ولا تظهر في الدراسة أيّة تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمنيوطيقا من التراث الغربي بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون ايجاد ميزان دقيق متعادل مما يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، في القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة في معظمها على العرض والشرح وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية. يبدو الوافد هو الأساس والموروث ما بين السطور. الحلة الغربية الأساس وفوقها العمة. فالدراسة أشبه بالأفندي المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهي موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والانثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصةً بالفكر الغربي وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم في التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول وهي مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعي والتأويل الذاتي في التراث الغربي. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لإثبات استحالة التفسير الموضوعي الذي يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهجه الاجتماعي النقدي الذي يعلن انتسابه إليه.

وتقدم الدراسة استعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعي عند أفلاطون وأرسطو في المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر في الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط في البنيوية المعاصرة التي تعزو له وجوداً مستقلاً. ويركز في العصر الحديث على شليرماخر (1843 م) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاي (1911 م) ورفضه التيارين الميتافيزيقي والوضعي في التفسير وتأكيده على البعد اللغوي النفسي، وهيدجر (1976 م) وتأسيسه لهرمنيوطيقا الوجود اعتماداً على أرسطو

ودلتاي ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وغادامر وتغليبه الحقيقة على المنهج وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيتشه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص وعلم اللغة إلى علم الكتابة، وجولدمان في ربطه بين المعنى والبنية، وهيرش في تفرقتها بين الدلالة والمغزى، وبيتي في دفاعه عن التفسير الموضوعي. وتنتهي الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندري كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآني، والكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ودلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً على موقف المفسرين من واقعهم المعاصر أياً كان ادعاء الموضوعية. والدراسة تخلو من الجانب النقدي باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وغادامر، ونسيان البعد التاريخي الاجتماعي للنص. تكتفي الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير[1].

2 ـ علم العلامات في التراث؛ دراسة استكشافية[2]

وهي دراسة تنطلق من معطى معرفي غربي حديث كالعادة هو علم العلامات للبحث في التراث العربي بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص، هي مشكلة نظرية يتم عرضها في عناوين جانبية ثلاثة: مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالي للغة. والهم المنهجي والموضوعي واحد، تأصيل الجديد في القديم، واكتشاف الوافد في الموروث، والربط بين علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو مايتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية في حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية في حالة اعتبار التراث هو الأصل. «وليس التراث في الوعي العربي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه

(1) الدراسة أشبه بالعمّة في البداية والخف العربي في النهاية وما بينهما الحلّة الغربية.

(2) المصدر السابق، ص 51 - 118 نشرت من قبل في كتاب «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» بالاشتراك مع سيزا قاسم، القاهرة، 1986.

وهذا هو الأهم دعامة من دعامات وجودنا وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن»[1]. الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هي العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إياباً دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعري والمحاسبي والباقلاني والقاضي عبد الجبار وفي نفس الوقت إلى ابن عربي وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكنه يتم إخراج نصوص العلوم المتمايزة من سياقها. فنظرية العلم في كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف ـ لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم، ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضي يخترق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها في علومها. ولا تفهم إلا في علومها النوعية. لا يهم مؤلفيها بقدر ما يهم موضوعها فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الإحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمتين. «ولعلنا في النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءةً جديدةً فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحِّح في نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربي، وننفي عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق»[2] وهي نهاية مشيخية كما ينتهي إليها الدعاة.

3 ـ الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية[3]

وهي دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسي في البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة في صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متونٍ مما يقطع اتصال الخطاب التحليلي الأساسي. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثي بالرغم من غياب عناوين فرعية لها تُطابق اتجاهات

(1) المصدر السابق، ص 121 - 148.

(2) المصدر السابق، ص 121 - 148.

(3) المصدر السابق، ص 149 - 182.

الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية، والإثبات كما هو الحال عند المعتزلة والتوسط كما هو الحال عند الأشاعرة. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجدُ في اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبد القاهر عن الإعجاز واتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان ابن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبد القاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخييلية مكنية. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة؛ فقسَّمَ القاضي عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة. كما جعل الباقلاني الأول ثلاثة عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهي نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد ارتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة في الله وعلى المجاز في الإنسان مما يوقع في التشبيه أم على الحقيقة في الإنسان وعلى المجاز في الله حرصاً على التنزيه. وهي دارسةٌ نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

4 ـ مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية[1]

وهي دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربي، تقرأ مفهوم النظم عند عبد القاهر في ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبد القاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعي الذاتي الذي كان يدور فيه البحث البلاغي. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالاً واضحاً يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة في المقروء. وتعتمد على نصوص طويلة واستشهادات لمشاركة القارىء في الاستنتاج: «ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به وفهمنا إياه. ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل في شكل الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يُدْرَك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يمثله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني ما يعنينا دائماً، الذي يعنينا وجوده في معرفتنا

(1) المصدر السابق، ص 149.

وفي وعينا الثقافي. وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه»[1].
وهذه روح «التراث والتجديد» بألفاظه والذي يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضي. ويظل السؤال: لم قراءة عبد القاهر في ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس، الحاضر أساس الماضي، الحاضر هو الأصل والماضي هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضي هو الذي يعيش في الحاضر، والحاضر هو حاضر الأنا وليس حاضر الآخر الذي لا تعيشه الأنا التاريخية: «نعيد اليوم قراءة عبد القاهر لنرى ما الذي يمكن أن يقدمه لنا وما الذي يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبد القاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هي إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هي الأسئلة التي فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخي ما زال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية[2]. ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التي ترفض استعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ما ليس فيه. ولا يعني ذلك وقوع المؤلف في القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل اتباع المنطق الداخلي الخاص بالتراث الذي ليس بمعزل عن الوعي المعاصر ويسميها «القراءة الموضوعية الحقة»[3]. وفي العلم الإنساني لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبد القاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه في خلده. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبد القاهر كما قرأ عبد القاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبد القاهر وروح التراث الذي يمثله والذي ما زال ماثلاً فينا يتفاعل معنا ونتفاعل معه. وينتهي المؤلف من هذه القراءة لعبد القاهر باعتبار إعجاز القرآن فيه. وباعتبار معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام: والألفاظ في اللغة

(1) المصدر السابق، ص 150.
(2) المصدر السابق، ص 150.
(3) المصدر السابق، ص 179.

دوال وضعية واصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام. فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم في الأسلوب. والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبد القاهر هو ما سماه المعاصرون «الأسلوبية»، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو «النظم» عند عبد القاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. هل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع في التغريب أم نؤسس علم الاستغراب؟ «وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز في الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءته»[1].

5 ـ التأويل في كتاب سيبويه[2]

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم: أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبد القاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى، أي ليعيد تركيب «التمفصلات» العلمية كما يقول المغاربة. ففي هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداةً منتجةً لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام في اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية في الموضوع. ولا يعني التأويل في هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقي. ليس التأويل عَرَضاً يجب التخلص منه بل هو أداة العلم، البحث عن الأصل والجذر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. التفسير هو الواضح البيّن في حين أن التأويل عند القدماء في حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعري كمذهب رسمي للدولة

---

(1) المصدر السابق، ص 183 - 220.

(2) المصدر السابق، ص 216.

والقضاء على الاعتزال، أصبح التفسير المذهب الرسمي، والتأويل زيغ وضلال. وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبني المنهج الوصفي المحايد الموضوعي مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفي يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء اعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافي عام والذين في موقفهم نبرة استعلائية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين ويقيّمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التي لا يواجهها البحث اللغوي الحديث. والحقيقة أن البعد الإيديولوجي في العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الديني عند القدماء والبعد الوضعي التاريخي عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالتفرقة المعروفة عند دي سوسير بين اللغة والكلام محاولاً اكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام في اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتي/ الصرفي والدلالي/ المعجمي. فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعي في الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوي اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، واجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدؤلي وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كان أوائل النحاة من القراء. وكان النص معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبعة هذا المعيار.

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: العامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى في ظاهرة الحذف والإضمار في التنازع والاشتغال والنداء والقسم. هو اللفظ الذي يؤثر في الآخر عن طريق التجاور. فكل أثر لا بد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة في علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه استثناء. والسؤال هو هل الفصل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهي كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما ابن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل، وهو الظاهري الأندلسي. في حين يرى ابن جني أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة سيبويه في إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه وإن كان الباحث يَسِمُ بالـ

«أيديولوجي» كل خلاف مذهبي عقائدي.

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد في ذلك أي أثر أيديولوجي لأن كليهما لفظان قرآنيان، والاستنباط أدق في علوم المنطق من التأويل. يقاس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذي يعني المشابهة. ثم تقاس الصفة على الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل استحالة اجتماع التنوين مع الاضافة، والمقابلة بين الجزم في الفعل والتنوين في الاسم. ويتشابه الاسم والصفة في حاجتهما إلى الفعل. ولكن ابن مضاء ينقل الخلاف الفقهي إلى النحو ويعطي الأولوية للأسماء على الصفات وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال في علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع «التراث والتجديد». وينقد الباحث موقف ابن مضاء لأن القياس في النحو مخالف للقياس في الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية في جوهرها هي التي تمكن من وضع القواعد وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوي من الكلام.

أما الشذوذ فيعني خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحدثين في هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه يعني غياب النظام أو كسره وهو ما يحدث في الكلام. وهذا طبيعي في ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيبويه ألفاظاً مثل الحُسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالمهم اكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدي ضد هجوم أتباع المنهج الوصفي: «إن تجديد النحو أي تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التي قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بإلقاء الأحكام... إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية في بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن

الشمس التي تحرق حرارتها جلد العين»[1].

6 ـ الثابت والمتحول في رؤيا أدونيس للتراث

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال في «التراث والتجديد». ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التي بدأت منذ طه حسين «في الشعر الجاهلي» واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع في الربط الآلي بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضي والحاضر، بين الباحث وموضوعه فلا توجد قراءة بريئة كما يقول ألتوسير. ليس الماضي كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائي الذي يبدع ويصور. فالتراث تراثان: تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية الطليعية المضطهدة. استعادة التراث الأول يؤدي إلى الاتباع بينما تؤدي استعادة الثاني إلى الابداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضي. للتراث وجود في الماضي وليس في الحاضر. والعلاقة به علاقة انفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التقدمي المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدي القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع بل هو تراث حي له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخي وجعله معلقاً في الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسين: الأول أن الاتباعية هو المنهج الذي ساد العقلية العربية والثاني وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتمايز موقف الباحث عن موقف أدونيس في نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمي الطليعي فيه وهدم الثقافة السائدة إنْ لم يكن الارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

7 ـ الذاكرة المفقودة والبحث عن النص:

وهي قراءة على قراءة الياس خوري لأزمة النقد والإبداع العربي في كتابه «الذاكرة المفقودة» لإضاءة منهج القراءة وتعميق الفهم الذي يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل «تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة» و «دراسات في نقد الشعر». ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين

(1) مثل لطفي عبد البديع، مصطفى ناصف، شكري عياد، جابر عصفور في النقد والبلاغة.

1972 - 1981 يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد الملتبس، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهي «الذاكرة المفقودة»، «المثقف الحديث وسلطة المثقف»، مراجعة للجمر والرماد ذكريات مثقف عربي لهشام شرابي»، «الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية»، «البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية»، «الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر: لو حكيت مسرى الطفولة»، «موت المؤلف»، «فضاء النثر» ويمكن التمييز في هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدي. الأول مراجعة لنصوص المبدعين والثاني وضع نص نقدي نظري.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين انهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة في لبنان. فقد تمت الحداثة في عصر النهضة العربي للدولة وليس للمجتمع فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربي وليس من الموروث العربي. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الإيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات، ويؤثر اتباع المنهج النقدي الواقعي لدراسة النصوص الأدبية والنقدية، ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذي يصل إلى حد السذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شيء.

هذه هي الدراسات السبع التي تكون «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» والتي ظهرت بعد «مفهوم النص». تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالي واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظري. تعترف بجهود السابقين وبفضلهم في بيان أهمية قراءة النقد في ضوء العلوم التراثية كلها[1]. لا يغفل السياق التاريخي للفكر ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثي. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الإيديولوجي النفعي لهذه الدراسات والتي يبغي المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفي الخالص. تثير المشكلات وتقترح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة

(1) المصدر السابق، ص 9.

مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد: «القراءة فعل مستمر لا يتوقف يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت».

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و «التأويل عند ابن عربي» و«مفهوم النص» حتى «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» مؤلفات رصينة وجادة سواء في مرحلة التكوين الجامعي في الدراستين الأوليين أو في مرحلة العزلة العلمية في اليابان في الدراستين الأخريين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمي على النضال السياسي، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الإيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتلوين، والوسطية. ما زالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياع، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمي، وتذبذب المثقفين وانهيار المشروع القومي، وتفكك الدولة حاول في مرحلة ثالثة اكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل جذورها في «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» وفي «نقد الخطاب الديني».

ثالثاً: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

«الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» كتاب صغير الحجم (92 ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التي تتخلل الفصول[1]. ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كمّاً فيما بينها. أكبرها الثاني «السنة» (45

(1) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة 1992، ص 523 - 550.

ص) وأصغرها الثالث «الإجماع» (6 ص). ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول «الكتاب» (23 ص) والرابع «القياس/ الاجتهاد» (18 ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية في صلب التحليل التي تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته[1]. واستعمال النصوص قد يوقع في اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتي بنصوص معارضة ويثبت بها أن الشافعي غير وسطي، وغير موفق، وغير أيديولوجي، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج في حرب النصوص ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعي «الرسالة» (50 مرة) و«الأم» (15 مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفي أبي زهرة «أبو حنيفة» (20 مرة) و«الشافعي» (10 مرات) كان بارزاً أيضاً[2]. ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها[3]. والاعتماد على مؤلفات أبي زهرة عن الأئمة الأربعة اعتماد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل «الإمام الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه» للشيخ مصطفى عبد الرازق. يأخذ المؤلف التقليدي حتى يسهل نقده ويترك التجديدي الذي يصعب اتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين في اعتماده على «نقد العقل العربي» الذي يصف أيضاً «العقل العربي» بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى

---

(1) «قراءة النص» في «دراسات فلسفية»، وقد سبقتها «الايديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن 1990.

(2) وتاريخ الطبري (5 مرات)، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، والموافقات للشاطبي (وكل منها مرة). كما اعتمد على بعض اجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعي، وجابرعصفور وسيد قطب (كل منهم مرة) وذكر الجابري في تكوين العقل العربي (مرتان) ورضوان السيد في مجلة الاجتهاد (مرتان) وأحمد أمين (مرتان).

(3) مثل: الرازي: مناقب الشافعي، ص 17 - 53.

حول مشروع «التراث والتجديد» تصف وسطية الشافعي وتضعها في جدلها التاريخي على نحو علمي وصفي دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحي العصر[1]. فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة.

1 ـ الإيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟

والإمام الشافعي هو الإمام الثالث الذي حاول الجمع بين فقه مالك في الحجاز وفقه أبي حنيفة في العراق، بين المصالح المرسلة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحي. لا تعني الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص في الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعي، وتحقيق مطلبين كلاهما أساسي في نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفي تصور كلي دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان بالبعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض. الوسطية هنا هي بنية الفكر الجامع الشامل الذي يميز الفكر الإسلامي الذي يجمع بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشريعة. الوسطية هي عود إلى الأشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الإيديولوجية المسبقة. هي الوسطية التاريخية التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هي المرحلة الثالثة في جدل التاريخ بين الشيء ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي هو التقابل بين الشيء ونقيضه. وكان من الطبيعي أن يظهر الشافعي للجمع بينهما في مرحلة ثالثة. وهو صراع يكشف عن نفس المكونين للوحي: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل الرأي، كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال في فقه القانون في كل مجتمع وليس تآمراً يبغي السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

(1) «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1990، ص 177 - 202 «علم أصول الفقه» في دراسات إسلامية، ص 65 - 103. المركز العربي للبحث والنشر القاهرة 1980، ص 3 - 51. وأعيد نشرها في «الدين والثورة في مصر 1952-1981»، الجزء الثامن «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»، مدبولي، القاهرة 1989، ص 3 - 75.

الشفرة التي تصاغ على أساسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي صراع بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد والإبداع. ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمي إلى الحكم السياسي. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال في التراث الشعبي وسير الأبطال واستدعاء الماضي الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعي التاريخي. وقد يقع العقل في الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون. صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال فعلي، التقابل بين النص والحياة، بين المقال والواقع كما هو الحال في كل مذهب سياسي، الماركسية أو الرأسمالية أو في كل شريعة وقانون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعي موقفاً وسطياً توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر وأهل الرأي بل حقق مطلبين رئيسيين في كل فقه، الجمع بين النص والواقع، بين الداخل والخارج. كان خوضه مع أهل الحديث ضد أهل الرأي إذا ما غالى أهل الرأي على حساب النصوص. ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأي لا تضم الشافعي إلى أهل الرأي ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجي يدل على صراع أعمق بين قوى التغير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة، وهو صراع موجود في كل العصور وفي كل المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت في حين تتشبث قوى التقدم بالفرع المتغير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية «إما. . . أو». صحيح أن هاجس الشافعي كان البحث عن مصدر لليقين فوجده في مصدرين في الأصل وفي الفرع، في النص وفي الواقع، في الأثر وفي الرأي. فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصلي. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفي وسطها. فالعقل المطلق الحرُ الذي لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أي مضمون، ادعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعي آليات العقل لنفي النقل وحبسه في دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل بل أعمل العقل في النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحي هو الواقع، حياة الناس في الزمان والمكان. لا يعني ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين في القضية الواحدة إنما يعني التمسك بالمرجعيتين وبالشرعيتين: النص والعقل. وإذا كان في الاستحسان ينفي الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع في الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبي ليس بدافع إيديولوجي، مذهبي أو سياسي بل بدافع منطقي. فلكي يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا في عصر يرفض الثبات لصالح التغير ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم، والذاتية لا تقضي على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص في الحقيقة نشأ من الواقع في «أسباب النزول»، وتطور بتطوره في «الناسخ والمنسوخ»[1]. فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمي من عقلية تجزيئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعي أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول. والتحدي ليس هو في الاختيار بينهما ونصرة فريق على فريق بل في الجمع بينهما والخروج من هذا التوتر إلى الواقع الحي تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعي (ت. 204) مبدعاً في الحضارة الإسلامية في هذا الموقف الجامع وحسب بل كان الأول في علم أصول الفقه، وتلاه الأشعري (ت. 324) ثم الغزالي(ت. 505). وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامي: الشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في العقيدة، والغزالي في المسار الحضاري العام جامعاً بين الشافعية في الأصول والأشعرية في العقيدة. فإذا كان الشافعي قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبي حنيفة فإن الأشعري قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتنزيه في إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار في نظرية الكسب. أما الغزالي فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعري وليس إلى الغزالي. ولم يتوسط في التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة في الحياة الروحية. وكون الغزالي أشعري العقيدة وشافعي المذهب لا يعني أنه وسطي. فقد جعل الغزالي الأشعرية نظريةً في الحكم، والتصوف ثقافةً واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطي في حل الشافعي مشكلة وجود اللفظ الأجنبي في القرآن بين حرفين: الأول يثبت وجود ما كان في الأصل أجنبي (عبد الله بن عباس

(1) انظر دراستنا: «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول» في «الإسلام والحداثة» ندوة مواقف، دار الساقي، لندن 199 ص 133 - 175.

وكثير من الفرس)، والثاني ينكر وجود اللفظ الأجنبي لأنه يتناقض مع النص العربي. ثم يأخذ الشافعي الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها في لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لا فرق بين البنية والتاريخ.

والحقيقة أن لفظ «الوسطية» محمل بعدة من المعاني في عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامي والتطرف الاشتراكي مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع وشرعية وهمية لنظام لا شرعي. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و«هز الوسط» الذي اندفع في تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادي باللجوء إلى النصوص التي تمدح الوسطية في القرآن وفي الحديث، وما أكثرها. وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومي الرسمي منذ السبعينات في مصر من بعض «ترزية» القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطني في «الاشتراكية الديموقراطية» التي تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتؤصل الوسطية في الكتاب والسنة، وتعني لا اشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتماء كلية في أحضان الولايات المتحدة الأمريكية[1]. وفي كليات الدراسات العربية التي أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور في إحدى الجامعات الإقليمية في صعيد مصر المغمور ليؤسس أيضاً الوسطية في الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر والثقافة الشائعة والأمن السياسي. وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم في «التعادلية» في بيئة تناهض التطرف. لم يضع الشافعي إذن مفهوم الوسطية ولكنه مفهوم حديث من وحي المناخ السياسي المعاصر، قراءة للحاضر في الماضي، وقراءة للماضي في الحاضر.

وفي نفس الوقت الذي يتوسط فيه الشافعي في الفقه يتصلب في اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعني لهجة قريش سيادة قريش السياسية وهيمنتها على

(1) صوفي أبو طالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة 1978.

اللسان العربي. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا في القبيلة والغنيمة[1]. وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربي بل التأكيد على هوية النص والمعنى. وليس له أي دافع أيديولوجي سياسي، قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وان نقد الشافعي للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من العباسيين لا تعني أنه جنح إلى المحافظة التي ترفض العقلانية وتنأى عن التفكير المنطقي بل لأنه أصولي يبغي الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت والاقتتال حول المسائل النظرية الصرفة التي لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعي لا ينبع من أصله العربي ولا يفضله أبو حنيفة الذي استحسن الخوض في علم الكلام لأن أصله فارسي فهذا إدخال لبعد شعوبي عرقي في مواقف أصولية صرفة. وإن إثبات أن الشافعي كان حليفاً سياسياً لبني أمية حكم يفترض في الفقيه الحكم بالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعي إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكري مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشمياً لا يكشف عن صراع شعوبي انعكس في الثقافة والفكر بل صراع سياسي بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعي اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازاً للقرشية وهو انحياز «إيديولوجي» لقريش التي أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحي في اجتماع السقيفة، توجهاً إيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهي عند الكل، و«الخلافة في قريش» وهو مروي عند الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشوكة والقبيلة، وهي قراءة سياسية تسقط أموراً مُعاصرة على موقف الشافعي. كما يجد المؤلف في تعاون الشافعي مع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبي حنيفة ومالك اللذين قالا بفساد بيع المكره وطلاقه. وهو انتهازي فقد طلب عملاً بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالي معه وجعله عاملاً بنجران. كما كره الشافعي تخلي العباسيين عن العروبة مما يدل على التعصب العرقي لديه. إن السيطرة القرشية واردة

(1) مثل برهان غليون في «من القبيلة إلى الدولة»، ومحمد عابد الجابري في «نقد العقل السياسي».

في مجتمع ما زال للقبلية فيه موروثها القديم ولكن توضع في حجمها الصحيح. فما زالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحداثة الإسلام. أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعي وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين في اجتماع السقيفة حيث تم فيه تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين فهو علو للصوت في الأذن، وإبهار بالضوء أمام الأعين. هناك صراع سياسي كما هو الحال في أي مجتمع لحظة اختيار الحاكم ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أو الحزب الآخر دون تآمر أو سوء نية بل في صراع مفتوح. وان اختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشية، بل اتباع لسنة السلف الصالح وجمع بين بيعة أبي بكر من الناس واختيار أبي بكر لعمر. وبعد مقتل الخليفة الثالث نشأ صراع بين بني هاشم وبني أمية وهو صراع طبيعي بين حزبين، كل منهما يمثل مصالح خاصة ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس.

2 ـ الأدلة الشرعية الأربعة

والأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعي وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعي وبعده حتى عند الشيعة الذين ينكرون القياس فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعي أنه وضع النسق كما فعل أرسطو في المنطق، والخليل بن أحمد في العروض، وسيبويه في النحو، وفرنسيس بيكون في الآلة الجديدة، وفيكو في فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء قبل الشافعي بصورة ضمنية وبعد الشافعي بصورة علنية بعد أن وضع الشافعي أسس العلم. وإذا كان الشافعي سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة في السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة في الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل ديكارت وكان الناس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربي اللسان ولا يعني أنه عروبي الاتجاه كما هو الحال في السياسة عند التيار القومي العربي. وإن استعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربي ليدل على

خلط بين اللسان العربي والنزعة العروبية في المجتمع والسياسة[1]. فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربي. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وُجدت بعد أن عُربت قبل القرآن وأصبحت شائعة في اللغة العربية، فإن الموضوع لغوي خالص وليس سياسياً. وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين وليس عند الشافعي فقط، ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن احتواء النص القرآني نظراً وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلة مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ «على درجة عالية من الخطورة» بل هو أقرب إلى المبادىء الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهي إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو «المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة»؟[2] هل يؤدي هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع والتضحية بالفرع من أجل النص وعدم أخذ المصلحة وهي العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادىء اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهي كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية في الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال في الظاهر والمؤول، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال في المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهي. يقفز المؤلف على هذه المبادىء اللغوية عند الشافعي وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخي وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم في السنة، والعام والخاص والاستعارة

---

(1) يذكر المؤلِّف أنّ الشافعيَّ كان يفعل ذلك من منظور إيديولوجي ضمني في «سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي»، الإمام الشافعي ص 27، «إن الشافعي يعتمد موقفاً إيديولوجياً خاصاً في خضم صراع فكري شعوبي انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديداً»، المصدر السابق، ص 28 - 29.

(2) المصدر السابق ص 21.

والكناية والترادف والاشتراك في اللسان العربي. وينتهي إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربي. وهما ثابتان بإرادة الشافعي دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز السياسي والعلمي، ويتحول التحليل الاجتماعي السياسي للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعي على السنة طبيعياً في وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو كانت في طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعي نفسه أمام فريقين: الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب. والثاني أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث في نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوي نظراً لأنها لا تضيف مبدأ جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل(1). وقد وسع الشافعي مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل «مواصفات النظام الاجتماعي السائد» مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة التي تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئاً لأن السنة أول تطبيق للقرآن في ظروف اجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التي لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعي السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل لها ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين سنة الوحي وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث في مفهوم قديم واللفظ الأجنبي في الذهن Tradition. ولا يحتاج الشافعي إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات عليه وكأنه محتال مدلس يستعمل الحق باطلاً ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأي الفريق الثاني الذي يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص. لم يتجاهل الشافعي بشرية الرسول ولكنه، في هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان ما بين روح الطاعة في الصدر الأول وروح العصيان في الصدر الأخير. فقد ارتبطت الطاعة بالدولة كما ارتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هي علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثاني بالمصدر الأول.

(1) وقد اتهم سيد قطب في مصر وقاسم أحمد في الملايو هذا الاتهام: الإقلال من شأن السنة.

وهناك احتمالات ثلاثة: الأول التشابه الدلالي، تكرار السنة للقرآن وفي هذا الحال لا لزوم لها. والثاني التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأي القليل. لم يجعل الشافعي السنة جزءًا من الكتاب ولا يقول بذلك أصولي واحد. ولا اعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحي الكتاب عن طريق الإلقاء في الروع، وهو المعنى اللغوي للوحي أي الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي عن طريق وساطة جبريل. بل هي قراءة تدفع الشافعي إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده إذ يؤدي التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشارفة آفاق التوحيد الإلهي والبشري وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحي وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين: النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحي مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن القرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس في نفي الشافعي كون السنة ناسخة للقرآن وليس في تأكيده أنها مصدر للتشريع أي تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجي. فالحقيقة ذات أطراف متعددة ولا يمكن إثبات أحدها ونفي الأخرى. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجي والجمع بينهما على أساس عقلي فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين «يتلمس جوانب الأصالة والإبداع في كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما في مركب جديد لا ينتمي لأي منهما في نهاية الأمر»[1]. أما علاقة التخصيص فهي أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أو بيان المجمل أو ببيان طريقة السلوك والتنفيذ في الممارسة. فدلالة العموم على العموم ظنية حتى يأتي التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبي حنيفة الذي يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالي يصعب التخصيص.

وشروط الحديث الصحيح اتصال السند وعدالة الرواة، واتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافي، واستقلال الرواة، وتجانس الرواية

(1) المصدر السابق، ص 50.

في زمان الانتشار، والاخبار عن حس[1]. ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة. ولا شأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام السياسي في العلمي دائماً؟[2] ليس التواتر مثل الإجماع، فالتواتر نقل تاريخي، ومهمة الراوي مجرد النقل. أما الإجماع فهو اتفاق في الرأي، اجتهاد جماعي. المجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخي في الرواية ومعنى استنباطي في الاجتهاد. ولا يبرر الشافعي قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الوحي بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر نهج في العلوم التاريخية ومعروف في كل الثقافات، تحدث عنه بسكال في نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لانجلوا وسينوبوس في نقد المصادر في «مقدمة في الدراسات التاريخية». وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث في صنع الرأي العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوي، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الآحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجي بالإضافة إلى الضبط الداخلي. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والآحاد في مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يقلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلِّبون الواقع على النصِّ مثل مدرسة الرأي. وكلاهما كفتا ميزان، إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدمية ورجعية بالمعنى السياسي الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعي لخبر الآحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم احتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها ولا يكشف من «طبيعة مشروع يريد أن يصوغ

(1) انظر دراستنا «علم أصول الفقه»، دراسات إسلامية، ص 65 - 103.

(2) «فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياستها». المصدر السابق، ص 69.

الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدورِ العقل والاجتهاد وحرية الفكر»[1]. ليس مشروع الشافعي توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلي قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعي والقياس ظني عند الشافعي وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقيني الموضوعي في حين أن القياس يولد العلم الظني الذاتي، الأول خبر، والثاني اجتهاد، وهو نسق يقوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنساني وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل. وإن إيثار أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسؤولاً عن سياسات الحزب الوطني، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة، وتغليباً للإيديولوجي على الموضوعي، وللسياسي على العلمي. وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعي تخطئة اختيار الشافعي بالضرورة. فلا يوجد في الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند الأصوليين الأوائل.

إن اختلاف الروايات له منطق للحل إِمَّا باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة في العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهي إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهي وإما عدم بلوغ السنة للصحابي وإما اختلاف الصحابة في التأويل. إن اختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراناً في حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والترجيح وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول في الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلو من كل شروط الضعف الإنساني موجود في كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام، فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي وبعد الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه «مفهوم على درجة عالية من الالتباس»[2]. ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع في التواتر والإجماع في القياس. وهو ليس التباساً بقدر ما هو وضع طبيعي للإجماع بعد السنة

(1) المصدر السابق، ص 74 - 75.
(2) المصدر السابق، ص 85.

وقبل القياس وعلم الأصول في بدايته لم يستقر بعد. والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع «إهدار دور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة»[1] والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق. فلكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزايدة في التقدم. لم يجعل الشافعي الإجماع الزماني الإقليمي مرادفاً للسنة، له حجيتها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره في السنة المتواترة، وبالتالي «يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال» لأن الإجماع بعد السنة وهو اجتهاد عليها[2]. لم يحول الشافعي الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التي هي سنن تاريخية فضيَّق الاجتهاد وهي الغاية الرئيسية من مشروع الشافعي. فالقياس مصدر من مصادر التشريع في حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعي بعد هبوطه إلى مصر، وهي النقطة الإيجابية التي كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، اعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً في وجوده على مستوى الأمة[3]. فمهما عمل الشافعي فهو مخطىء. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعدما استقر العلم. وما يهم في علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعي مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس في الأعلى. تتأسس السنة في الكتاب لأنها جزء من الوحي. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شيء، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعي، التأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرّف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة

(1) المصدر السابق، ص 86.
(2) المصدر السابق، ص 89.
(3) المصدر السابق، ص 87.

وهو المبني على الظاهر والباطن، والثاني الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبني على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمستورات. ومثال الثاني أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الآحاد، المتصل منها والمرسل فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعي هو طلب العلامات، اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات في الخارج وهو ما سماه الشاطبي فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولي في صورته الأولى، انتقال من الدليل/ العلامة إلى المدلول/ الحكم. وفي الكتاب نمطان من الدلالة: دلالة إبانة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يُجري القياسُ الحكمَ فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أي علاقة القليل بالكثير في التحريم عكس العلاقة في الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعني إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيتين مع اختلاف وجه التشابه في كل واحدة منهما. وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقي وبالتالي يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتتدرج علاقة المشابهة من الوضوح إلى الغموض. كما تتدرج الدلالة من العام الشائع وينتهي إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمشابهة في معنى الحكم وعلته، وينتهي بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين في الانتقال من الحسي إلى المعنوي. تلك بدايات القياس الأصولي والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامي في مقابل المنطق اليوناني وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعي عند اليونان وبعده حتى ابن تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو مِلْ أو رسل وأن العقل فيه ليس استقراء وجدةً وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعي من سياقه التاريخي.

القياس إذن هو عمل العقل في التوسط بين النص والواقع، وهي الأبعاد الثلاثة للوحي. ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة في المقدمات كما هو الحال في الاستنباط وقد تكون موجودة في العالم الخارجي وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الاثنين، إلى المقدمات الأولى في النص وإلى العالم الخارجي في تحقيق المناط. لم يوهم الشافعي بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور فلم يدخل أحد في قلبه وفتش في ضميره. القياس لديه ما عدا النص من كتاب أو سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات

استنباط الدلالة. أما استناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعني تضييقه أو حصاره. فكل استدلال يقوم على مقدمات أو أوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعي إلى ظاهري يقصر القياس على اكتشاف ما هو موجود في الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلا ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعي الاستحسان عند أبي حنيفة لأنه اجتهاد خارج عن النصِّ، وقول بالرأي والتشهي. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدي إلى الخلاف المكروه. القياس ثبوت ووحدة والاستحسان تنازع واختلاف ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبي حنيفة تجريح الشافعي؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه لا يخالف نصاً في كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص[1]. ويحكم على الشافعي بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبي حنيفة. وهذا ليس إلغاءً للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الأصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة فتختلط بالمصالح الخاصة، والشافعي ولوع بالتقنين والتقعيد ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة في القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعي القياس بمجموعة من القيود أدت في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالي توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل أسباب النزول، و «الناسخ والمنسوخ». ليس القياس بمثابة المحظورات التي تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلي من مصادر التشريع. وينتهي المؤلف بحكمه إلى أن الشافعي يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو في الحقيقة يؤسس سلطة النصوص في كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأول في الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة «نقد العقل العربي» أو تفكيك الخطاب الأشعري بلغة «من العقيدة إلى الثورة». فكتاب الإمام الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية هو المركب العضوي من كلا العملين[2].

(1) المصدر السابق، ص 106.

(2) «هذه الشمولية التي حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به=

4 ـ الايجاب والسلب

ولكتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» عدة فضائل منها:

أ ـ الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمي. يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمي العربي الإسلامي. يفتح آفاقاً جديدة في علوم التأويل والقراءة. يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الديني فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمي. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمي والتغير الاجتماعي، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الديني باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الآمر إلى المأمور في الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم في السياسة. ولا فرق بين الخطابين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهي، الصدق والنفاق، الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هي التي توجّه الخطاب.

ب ـ تحليل النص في آلياته واستخداماته كسلاح ايديولوجي فكري مذهبي، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع في عصر تحول الإسلام فيه إلى نص، ما ينبغي أن يكون، تصور مثالي للعالم لا شأن له بالممارسات

= الإجماع كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع أزلي كما في ميراث العبد وفي ميراث الأخت الوحيدة وفي مسألة زكاة الغراس أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه الخطاب كله. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسق متكامل. ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين عصر الشافعي طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي، كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان. المصدر السابق، 110.

اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حادٌ حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام في جسد الثقافة والمجتمع، وماذا يريد البحث العلمي أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

جـ - تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعي بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (السيد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعي القياس في أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفي ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدسات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكري، صواباً أو خطأً، بين أهل الرأي وأهل الحديث إلى الصراع السياسي بين الفرس والعرب[1]. ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها الاجتماعي والسياسي انتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع في الرد الآلي للفكر إلى ظروفه التاريخية[2]. ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة في المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأي العام، وليست الموسوعات الكبرى التي لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع ووحدة المنهج وصب النتائج نحو هدف واحد.

د - إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب في الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم في مصر. لا يكفر بعضها بعضاً، ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلاّ حَدَث في العلم ما حَدَث في السياسة واتفاق كل المحكومين مع رأي الحاكم،

(1) المصدر السابق، ص 7.
(2) المصدر السابق، ص 6.

الحزب الواحد، والرأي الواحد، والتيار الواحد الذي لا وجود له. وفي حالة الركود الذهني التي تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثلْ كل شيء في الحياة أهمها:

أ ـ الايغال في المواقف الايديولوجية حتى أنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمي الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هي أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أي صحيحة على الاطلاق لأنها تعبر عن اختيارات الباحث المبدئي. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسي على العلمي ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب اتهام الشافعي في كل فكرة بأنه صاحب موقف ايديولوجي وسطي، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أي الاختيارات السياسية وإيثار الولاء السياسي على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجي عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسي عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعي. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة المصاحف في موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السُنَّة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزلٍ عن الموقف الأيديولوجي. فالأيديولوجيا موقف كلي شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلي شامل واحد. كما استعمل الشافعي آليات السجال الأيديولوجي بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف. والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي، موقف العصبية العربية القرشية في عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذي كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرِّعاً. سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجي. وجعل الخبر أساس العلم الموضوعي والقياس أساس العلم الذاتي يتضمن بُعْدَاً ايديولوجياً مقدِّماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعي لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنساني، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس ايديولوجي مع أنه موجود في كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة في التاريخ هاجس أيديولوجي كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع

لخبرات الماضي. وتركيز الشافعي على اللسان العربي أيديولوجية. وأمثلته على العموم لا تخلو من دلالة أيديولوجية مثل «الله خالق كل شيء» يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان في اختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها انتماء أيديولوجي. والخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث خلاف أيديولوجي وليس خلافاً في النهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف في الرأي خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسية قريبة أو بعيدة وبهذا المعنى كلنا أيديولوجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارىء. وهناك حذر أيديولوجي في مفهوم الاجماع، الإجماع في التواتر والإجماع في الاجتهاد، ومنع الشافعي القياس في الزكاة موقف أيديولوجي وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها[1]. وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجي للنصوص وسلطتها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان[2]. وإن موقفه الأيديولوجي من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية في الفكر السلفي المعاصر[3].

(1) «وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان... وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي للمسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر من خلال اتصالها في الخطاب السلفي. وقد مدت هذا ويموت بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذي يبدو على السطح بين الخطاب السلفي والخطاب السياسي السلطوي» المصدر السابق، ص 103 - 104.

(2) «فإن حرص الشافعي على حبسه داخل تلك الدائرة فهو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف ايديولوجي يتحاشى الخوض في خلافات الصحابة من جهة وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوي من جهة أخرى. لكن موقف الشافعي المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمر من أمور الزكاة»، المصدر السابق، ص 108.

(3) «إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجي لسلطة النصوص. وكل اجتهاد لا يقبله الشافعي من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه في إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه في دائرة التشهي والتلذذ يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره ويحسم بشكل نهائي مسألة توسطيته وتوفيقيته. ويكشف عن التلفيقية الواضحة في ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحر في النصوص كان يناضل من=

ب ـ تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولاً ثم هموم العالم ثانياً. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقرراً ونقلاً من القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربي. أحياناً تطغى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش في عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الإخوة الأعداء في مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها ومصر والعرب على الأطراف. ونحن في ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث في العلوم الطبيعية. ولا فرق في ذلك بين الشافعي والمؤلف، الصديق والعدو. فإذا كان الشافعي قد غلّب هموم المواطن على هموم العالم في عصره فإن المؤلف أيضاً غلّب هموم المواطن على هموم العالم في عصره، وهو عصر مختلف عن عصر الشافعي. كان عصر الشافعي ربما في حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حرٌ منه إيماناً بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما في حاجة إلى بعض المواقف الحديَّة ضد صيغ التوفيق في عصره، وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعي أن يكون له موقف أكثر حدة في عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف في عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة في التأليف بين القلوب وإجراء الحوار الوطني بين الإخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايدة فريق على فريق في العلم أو الوطن. هناك اختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

جـ ـ وتظهر في الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل ايديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعي مؤسس الأيديولوجية. وقد ظهر اللفظ في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر عند الأيديولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث

= أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح»، المصدر السابق، ص 101.

القديم المنهار بعد اشتداد الفكر النقدي منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة في رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارساته القمعية. كما يبدو أيضاً في استعمال لفظي الغموض والوضوح ضمن المبادىء اللغوية. كما يكثر من استعمال لفظ دلالة، دلالي، وكأنه مفتاح سحري وارد من السميوطيقا الحديثة ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعني أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامي الفكر العربي الإسلامي أو الإسلامي العربي أو العقل العربي طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د ـ ولفظ «توفيقي» والذي يسخر منه أحياناً ويسمّيه «تلفيقي» لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبي Syncréticisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان في القرن الماضي من أجل جمع كل الفلسفات في منظور روحي واحد. وروّج له المستشرقون في بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد ومستعمل في غير موضعه في علم أصول الفقه وليس في علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزيئي أفضل بالضرورة؟ وضع الجزء في مقابل الجزء بعقلية «إما... أو»، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء. فالطرفان في أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال في ثنائيات الفكر اليوناني والغربي: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرد والعيني، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامي هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال في التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية في علم أصول الدين، وفي المقاصد والأحكام في علم أصول الفقه، وفي الجمع بين الحكمة والشريعة، بين أفلاطون الإلهي وأرسططاليس الحكيم في علوم الحكمة، وفي وحدة الوجود في التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكري والاستعمال السياسي فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق في حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهي دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحديَّة في الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوي ثنائي يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر

المعارضة السياسية والمواقف الحديَّة، إسقاط الحاضر على الماضي بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفي المواقف الحديَّة يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ ـ ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدي للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبارة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، في حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل «أسباب النزول»، ويتغير بتغيره بدليل «الناسخ والمنسوخ» وبدليل تطور الوحي في التاريخ نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة. ويحتوي على مبادىء عامة في حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمان والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل، يتفاوت في فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة، فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب في ضرر فلا ضرر ولا ضرار، والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمي من أجل الجدال السياسي. النص واقع والواقع نص.

و ـ ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي وهي صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث، وكذلك الاستطراد في الروايات التي تعطي صورة ايجابية لأهل الرأي وفي مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسي في كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر استقلال الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد.. الخ مما يدل على أنها مواقف مسبقة و «لازمات» ليس فقط في هذا الكتاب بل في كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب وموضوعه هو الضحية.

ز ـ والشافعي باستمرار مجرّح ومخوّن، يفتش المؤلف في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن نواياه غير المعلنة مع افتراض سوء النية في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. توزع الاتهامات عليه هنا وهناك. ولماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءًا منه وهو جزءٌ منا، مسؤولون عنه

ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شِق ضمائرهم أو افتراض سوء النية؟ لِمَ افتراض التدليس والتمويه في العالم؟ ولِمَ افتراض التآمر من العالم وفي التراث؟ التآمر في سقيفة بني ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا العصر طالما أنه ما زال حياً في وجدان الناس. وهو دور السياسي والمثقف الشعبي وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية بتآمر أي نتيجة للصراع السياسي، وهو أمر طبيعي في المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعي في كل شيء، في الكتاب وتأصيل لغته، وفي السنة التي تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفي الإجماع على التواتر، وفي القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياً ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهري أو فعلي. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعي في تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحديَّة في عصره، وهو موقف سياسي أيديولوجي وأصبح أسير العقل الأوروبي التجزيئي الذي يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالي أو اشتراكي، السياسية إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف في سجال مع الشافعي ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب حجاجي منذ البداية، يتعامل مع الشافعي باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله. لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق وبداية الفكر الإسلامي الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم

العروض. كل ما في الشافعي خطأ، فكره وحياته ووجوده. يا ليته مات قبل هذا وكان نسياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدي بهم ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضاري ولا بقي تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل. كما أن فينا من الأشعري والغزالي وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ. لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. وتربص بالشافعي في كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!

ر ـ كتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنةً بثلاثيته العلمية الأولى: «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و «التأويل عند ابن عربي» و «مفهوم النص» الذي بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع محمَّل بالأحكام المسبقة ينقصه الإحكام كُتِب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي. لا يضع الشافعي في مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفي النقيض حتى يظهر الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الشافعي باستثناء أبي حنيفة حتى يظهر الشافعي نصياً وأبو حنيفة عقلياً، ويختار الباحث الثاني ضد الأول. ولا يضع الشافعي في تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى في علم اللغة والحديث قبل «الرسالة» وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشفت في التاريخ. يخرج من «التراث والتجديد» ويعتمد على بعض مقولاته ويصبح تضخماً في بعض جوانبه أو «تفريعة» عليه أو تحويدة منه نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً: نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟[1]

كتاب «نقد الخطاب الديني» يضم ثلاث دراسات[2]. الأولى «الخطاب الديني

(1) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة 1992، وله طبعة بيروتية أخرى.

(2) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان «الخطاب الديني المعاصر» الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة 1889، والدراسة الثانية نشرت من قبل في مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة 1990. والدراسة الثالثة نشرت من قبل في قضايا وشهادات، العدد الثاني، دمشق 1990.

المعاصر، آلياته ومنطلقاته»، والثاني «التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»، والثالث «قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة». وكل دراسة تتعرض لتيار في الفكر الإسلامي المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومي، والثانية لليسار الإسلامي، والثالثة لليسار العلماني الذي يمثله المؤلف نفسه بعد أن كان في البداية أحد ممثلي اليسار الإسلامي[1]. الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. اليسار العلماني هو الحل! والحقيقة أن اليمين الديني أكثر تعقيداً فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمي الممثل في الأزهر (طنطاوي)، وهناك خطاب الدولة الرسمي الممثل في أجهزة الإعلام(الشعراوي)، وهناك الخطاب الإسلامي المعارض الذي يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتمايز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد، طارق البشري، فهمي هويدي) إلى اليسار الإسلامي بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالي، محمد عمارة) إلى اليمين الديني. ومن الظلم وضع سيد قطب في اليمين الديني وهو في مرحلته الاجتماعية صاحب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمي والإسلام». أما اليسار العلماني فهو خصيم للفكر الديني وليس أحد تياراته، رافض لليمين الديني ولليسار الإسلامي في آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامي أحد ممثليه دون باقي ممثلي الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار ديني علماني، إسلام مستنير علماني، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامي واليسار العلماني ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمي للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الديني أي المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمي للدولة إعلامي دعائي يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الديني. أما خطاب المعارضة الدينية (فهمي هويدي، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلماني في آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامي، المصنف يساراً أكثر منه إسلامي، مجموعة من الخطابات المتباينة: الإسلامي (حنفي) والعلماني (خليل عبد الكريم). وهناك في الخطاب الرسمي الحكومي أقصى اليمين

(1) مقابلة في جريدة «الأهالي».

(الشعراوي) الذي يسجد لله في هزيمة 1967 لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب. فيضيع دم الشهداء هدراً. ولا يبدي رأياً في كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين في السياسة وكل فكره سياسي تحت غطاء ديني. ويصادر الآداب والفنون كما فعل في «أولاد حارتنا» و «الآيات الشيطانية» وتغيير رواية «عبث الأقدار» لنجيب محفوظ إلى «عجائب الأقدار».

والهدف من تحليل الخطاب الديني المعاصر استئناف معاركه، مثل معركة طه حسين في «الشعر الجاهلي» ومعركة محمد أحمد خلف الله في «الفن القصصي في القرآن الكريم». والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع في فرنسا في الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس في ألمانيا حتى رينان وكوشو في فرنسا. ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الأسطورة. أما معركة «الفن القصصي في القرآن» للدكتور محمد أحمد خلف الله فهي أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الديني. منعت الرسالة من المناقشة ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولي من حق الإشراف على الرسائل. وقد فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الديني والخطاب العقلاني، بين الخطاب الأسطوري الذي يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلاني النقدي. ومع ذلك، الدين عنصر أساسي في نهضة الأمة، فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

1 ـ الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية[1]

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثاني، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية في مصر وهي:

أ ـ التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله، فكل فكر في التاريخ هو دين خاصةً الفكر الرسمي. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد

(1) نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 13 - 106.

التاريخي. لذلك يستشهد المؤلف بحديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» وبقول علي بن أبي طالب عن القرآن «إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال» أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامي «كما تكونون يكون دينكم». لا يوجد إسلام اجتماعي سياسي لصالح الحاكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب ـ تفسير الظواهر كلها بردِّها إلى مبدأ أو علة أولى، سواءٌ أكانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية، وهو التيار الغالب والموروث في الخطاب الأشعري الذي لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار في العلوم. وهذا هو هدف «من العقيدة إلى الثورة» لتفكيك الخطاب الأشعري الذي يوقع في الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربي القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل في صياغات العلم التقليدي.

جـ ـ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقدسيته مثل النصوص الأولى وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه ونقد سلطة التراث التي تعتمد عليها السلطتان الدينية والسياسية.

د ـ اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض الخلاف في الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف في رفض حق الاختلاف. وقد ينتهي إلى تكفير المخالفين في الرأي.

هـ ـ إهدار البعد التاريخي والإبقاء على الماضي، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامي قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذي يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد في أي عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شيء، العمل السري لا العلني، غياب العقل والحوار وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة

بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم[1]. والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات في الفكر الديني وبينها في الفكر العلماني بكل اتجاهاته: القومي، والليبرالي والماركسي. هي سمات الفكر في المجتمع المتخلف وفي الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذري وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح والذي يقبل الحوار والرأي الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان: الحاكمية والنص. والحاكمية في حقيقة الأمر لا تفهم إلا في سياقها النفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي. فهي مقولة دفاعية حماية للنفس وهجومية لتقويض النظام القائم. هي سلاح عملي أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها في فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظري ليس فيها ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها تاريخياً في التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول «لا حكم إلا لله» كخدعة سياسية تعي الحاضر بارجاعها إلى الماضي. إنما تعني الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وكفر بالعقل والعقلانية، وبالحزبية والتعددية، وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان في مصر وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب في السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من احتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن «الإسلام هو الحل» القادر على تحقيق مطالب الأمة في الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفي التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهي مثل التيارات السياسية في عصرها. فأزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسي وخطاب الجماعات الدينية في الحاكمية أي الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتوري محايث للخطابين السياسي الرسمي والديني المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

---

(1) انظر «الدين والثورة في مصر 1952 - 1981»، «الجزء السادس: الأصولية الإسلامية، مدبولي، القاهرة 1989، ص 304 - 307.

صحيح أن سيد قطب في «معالم في الطريق» هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسي مع الناصرية حول الحكم[1]. كان خطاب قطب الاشتراكي هو ما تم تنفيذه في ثورة يوليو في الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد 1954. وتعاون بعض الأخوان مع الثورة كان إيثاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان في رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون، ليست مقدسات أو مطلقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق: السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلطه كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا في اطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره، يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه، يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهّله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد ضد العنف الأول المبدئي. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان والنصيحة للإمام واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضي القضاة. أما أثر المودودي عليه فهو ثانوي خاصة وأن قطب لم يقرأ كتاب «المصطلحات الأربعة» للمودودي إلا متأخراً[2]. وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى في خطابه الاشتراكي الأول في التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال في «معركة الإسلام والرأسمالية». وهي ثنائية سائدة في الخطاب الوطني كله قبل 1952 ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين في الهند، والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن

(1) الإحالات في هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب في «معالم في الطريق» (32 مرة) ثم إلى القرضاوي (15 مرة) ثم إلى «معركة الإسلام والرأسمالية (7 مرات) ثم إلى حسن حنفي (6 مرات) ثم إلى فهمي هويدي (5 مرات) ثم إلى «في ظلال القرآن» و «الإسلام ومشكلات الحضارة» و «المستقبل لهذا الدين» و «الغزالي»، كل منها مرتان، وإلى الشعراوي والمودودي، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

(2) أنظر أثر سيّد قطب في الحركات الإسلامية المعاصرة دراستي: «الدين والثورة في مصر 1952 - 1981»، 1989، و «الحركات الدينية المعاصرة.

ثنائيات الحاكمية هي ثنائيات موروثة بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى تغذي ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها في اطارها النفسي والاجتماعي والسياسي. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية في العالم الإسلامي مانع من تطبيق الحاكمية في حين أن مفهوم الأقلية غير وارد في النظام الإسلامي الذي يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفي نفس الوقت يعيب على الشافعي ايديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حديُّ المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمنطلق الثاني النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلي عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعاني بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعني إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة في الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهي المعاني الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان، ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة ابتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعلن عنه في لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ يفهمه الناس طبقاً لمستواهم الثقافي وهو متغير[1]. النص هو الظهور. وما لا يظهر في النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال في الفقه خاصةً في التشريعات التي ارتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التي طورت المجتمع العربي من العصر الجاهلي إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعي وسني. والنص نفسه ليس سلطةً خارجةً عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ». المهم عدم الوقوع في حرفية النص وفي عبودية النص وفي تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذي ما

(1) انظر مستويات النص القرآني، أدب ونقد، مايو 1993.

زال يعلم في المدارس فقه الجواري وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفي النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة في التحليل، والجرأة في أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل في سجال مع المعاصرين كي تكشف زيف الخطاب السائد، وتقوم على تحليل النصوص وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة في حركة التنوير الثقافي المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب في الحياة اليومية، الخطاب الإعلامي ومقالات الصحف، والعواميد الثابتة، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقي دون مناهج تحليل الخطاب في العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجاني وسيبويه وابن جني وحازم القرطاجني والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقي المعاصر على الجانب النظري القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التأرجح بين الآليات والمنطلقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطلقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن تكون آليات خاصة وقد كان عنوانها السابق في نشرتها الأولى «الأسس الفكرية والأهداف العملية». كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر، وأحياناً يطغى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل في نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف استراتيجية والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقنبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوي الخطاب المتطرف بتوحيده، ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية في توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الديني والسياسي، فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامي، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينها أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب

متطرف مضاد، فلا يفل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولوجي وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل في «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر. الأيديولوجي هو الذي يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحوث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس في «الأيديولوجية الألمانية» وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية في فرنسا، دي بونالد، دي ساسي. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة وفي نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الحاكمية خطاب أيديولوجي، ونقد الخطاب الديني خطاب أيديولوجي. الصراع الأيديولوجي واقع في صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسي تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان في جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أي الوعي الخالي من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أي الأيديولوجيات.

وأخيراً، ليست القضية نقد الخطاب الديني ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول في حوار معه لايجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربي المعاصر في هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع «ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى في تأسيس العقل»، ونقل المحور الرأسي الذي يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقي. ليس التحدي هو الاستبعاد بل الاستقطاب وعدم توريث العداوة والبغضاء والوقوع في التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول في جدل الأبيض والأسود، الحق والباطل كما هو الحال في المنطق المانوي والشيعي. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع، والخوف أن يتم استبعاد «نقد الخطاب الديني» وحصار مؤلفه كما تم من قبل استبعاد «نقد الفكر الديني» وحصار مؤلفه.

2 ـ التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة في مشروع التراث والتجديد؟[1]

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثاني هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جَمّة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة في ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة في ذهن المراجع الثاني. وهي مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال في الدراسة الأولى، باستثناء أولويات الخطاب الديني التي قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ في اسم المشروع بين المستوى العلمي والمستوى الشعبي. فالمشروع اسمه «التراث والتجديد» على المستوى العلمي و «اليسار الإسلامي» على المستوى الشعبي. «التراث والتجديد» للخاصة و «اليسار الإسلامي» للعامة. «التراث والتجديد» للنظر و «اليسار الإسلامي» للعمل. «اليسار الإسلامي» هو المنبر الحزبي الذي يعبر من خلاله «التراث والتجديد» عن ممارساته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة[2]. «من العقيدة إلى الثورة» ليس هو الجزء الأول من

---

(1) بعد عنوان الدراسة «التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:
التأويل: الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية.
التلوين: قراءة مغرضة.
القراءة المنتجة.
اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني.
الماضي والحاضر: الأصل والفرع.
التراث: بناء شعوري أم بناء تاريخي.
التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء.
النصوص: تأويل أو تلوين.

(2) يمكن إذن توزيع أعمالي على المستويات الثلاثة الآتية:
أولاً: المستوى العلمي:
1 ـ التراث والتجديد (البيان النظري للجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم).
2 ـ من العقيدة إلى الثورة (أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم).
3 ـ مقدمة في علم الاستغراب (البيان النظري والتطبيق الأولي للجبهة الثانية، موقفنا من التراث=

«التراث والتجديد» بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (1965). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي «اليسار الإسلامي» بل المستوى العلمي وهو «التراث والتجديد». وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثاني تطبيق للجبهة الأولى. اختصاره وارد من أجل كشف المستتر في بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلي. وكان القصد من السفر الكبير الذي يعادل ربع «المغني» للقاضي عبد الجبار ألاّ أترك كبيرة أو صغيرة إلا وأتناولها. وهي أول محاولة بالعربية، ما زالت بها تجارب المحاولة والخطأ وأمكن تلافي بعض الأخطاء في المحاولة الثانية التي على سبيل الظهور «من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة

= الغربي).

ثانياً: المستوى الثقافي

1 - قضايا معاصرة (جزءان).

أ - في فكرنا المعاصر (في الأنا).

ب - في فكرنا الغربي المعاصر (في الآخر).

2 - دراسات إسلامية.

3 - دراسات فلسفية.

ثالثاً: المستوى الشعبي

1 - اليسار الإسلامي (العدد الأول).

2 - الدين والثورة في مصر 1952 - 1981 (ثمانية أجزاء).

3 - هموم الفكر والوطن (جزءان).

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتي:

1 - مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجبهة الأولى).

2 - تفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين (الجبهة الثانية).

3 - ظاهريات التفسير، محاولة في هرمنيطيقا وجودية للعهد الجديد (الجبهة الثالثة، نظرية التفسير).

أما ترجماتي الأربع فتدور في الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي «مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا وهي:

1 - نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

2 - اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.

3 - لسنج: تربية الجنس البشري.

4 - سارتر: تعالى الأنا موجود.

أما كتابي بالإنجليزية «الحوار الديني والثورة» فهو أدخل في الجبهات الثلاث في آن واحد.

للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الديني فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكري في الإسلام. والحقيقة أنني لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو في المخزون النفسي بما في ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة في السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضاري ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مسيسة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد.

صحيح أن منبر «اليسار الإسلامي» صدر في 1980 بعد الثورة الإسلامية في إيران في فبراير 1979 وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الاسلامية وقبيل حادث المنصة في أكتوبر 1981 في مصر. وقد ترددت كثيراً في استعمال مصطلح «اليسار الإسلامي» وكما عبرت عن ذلك في الدراسة الأولى في المجلة بعنوان «ماذا يعني اليسار الإسلامي»؟ مقارناً بين بدائل أخرى مثل: الثورة الإسلامية، الإسلام السياسي. وما زلت لم استقر عليه بعد في حين لم أتردد في استعمال مصطلح «التراث والتجديد» منذ كنت طالباً في السنة الرابعة في الجامعة عام 1956، عام التخرج، ووعي المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامي العام: الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع[1].

ولا فرق عندي بين اشكاليات النص الديني والنص الأدبي والنص التاريخي والنص القانوني إلا في الدرجة وليس في النوع. النص الديني أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية في حين يتعلق النص الأدبي والتاريخي بالصحة التاريخية دون التطبيق العملي. ولا يعتني النص القانوني بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست في النص الأدبي أكثر منها في النص الديني. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندري عنه شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذي حاول الحنابلة إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، من القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل انطاقه بالفهم الإنساني. وهذا النص هو إجابة

(1) يشير المؤلف إلى: من العقيدة إلى الثورة حوالى 156 مرة (الجزء الأول 51 مرة والجزء الثاني 35 والجزء الثالث 30 والجزء الرابع 12 والجزء الخامس 28)، وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة في مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة، والتراث والتجديد 8 مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامي.

لسؤال يطرحه الواقع في البداية كما هو معروف في أسباب النزول ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض «واحتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص».

والآن: هل ينطلق اليسار الديني واليمين الديني من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الديني كله في سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار ديني ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين ديني على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامي خطاب متميز، خطاب عقلاني إنساني اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم في السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامي في «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمي والإسلام» إلى اليمين الديني في «معالم في الطريق»[1]. وهو نفس خطاب المضطهدين الذي عبر عنه المودودي تعبيراً عن اضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الاحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسي الاجتماعي لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الديني لا شأن له بالتاريخ وهو الذي يعيب عليه اللاتاريخية.

1 ـ ويعيد المؤلف قراءة مشروع «التراث والتجديد» ابتداءً من محاولته العربية الأولى «من العقيدة إلى الثورة» لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية في الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها في تحليل الخطاب الديني وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل وهي تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها. وهذه هي القراءة الطبيعية التي يقوم بها جيل

(1) انظر دراستنا التي يميل إليها المؤلف «أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة» في «الحركات الدينية المعاصرة»، ص 167 - 300.

آخر لمشروع «التراث والتجديد» من أجل تطويره وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مدخل علمي صرف في المعنى الاشتقاقي للفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام، الدراية بالرواية، العقل بالنقل. وعلوم التأويل هي علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكره أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة، الصوفية ممالأة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفي في المعرفي، والسياسي في العلمي. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلي إلى معنى فرعي لقرينة. أما القراءة فهي إعادة انتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية في الجديد. الوسيلة من القديم والغاية في الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارىء وإحساسه بأزمة العصر. وهي تفرقة علمية لها وجاهتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظل في الوسيلة. هي تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفي حجرته ولكنها تفقد دلالتها في الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفيني أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالي نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم في قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضي والحاضر وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثمَّ إبداع جديد بجواره فنقع في نموذج التجاور كما هو الحال في اليابان وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع في نموذج الانقطاع كما هو الحال في الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصابئة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفي البعض واستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافي، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلوين اليهودية والمسيحية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنيتشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتي لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيتشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديونيزيوس، وقراءة التوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير

المرئي في نقد ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخي الموضوعي للنص الأول. فكانط في الحساسية الترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه في كانط. لا يقوم مشروع «التراث والتجديد» لا على التأويل الموضوعي التاريخي أو الدلالي ولا على التلوين الإسقاطي الأيديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله حاولت وضعه في «قراءة النص»[1]. إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة ايجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضي كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضي. أحياناً يكون البحث في التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للانتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعي إلى الذاتي، من الماضي إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يثب معي في كثير من كتاباته. الوثب شرع طبيعي. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هي نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التي يتحرك عليها البندول بالتساوي بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقي؟[2].

2 ـ ولماذا يكون التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءًا والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التي تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال في النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أن يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءًا أي مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الإسلامي تأويلاً ايديولوجياً نفعياً للتراث وللدين؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة

(1) انظر «قراءة النص» في دراسات فلسفية، ص 523 - 550.

(2) انظر «الخطاب الديني»، ص 109 - 113. أيضاً، ص 161 - 171.

الحياة إلى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال في اليمين الديني؟ اليسار الإسلامي تفسير للتراث لصالح العصر وليس ايديولوجية نفعية مثل اليمين وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق في الاختيار الاجتماعي، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعي إلى كل الخطاب العربي المعاصر إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هي نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظري الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشائب والدنس. وما عيب النفع؟ «أعوذ بالله من علم لا ينفع؟» وما فضل النظر على العمل، والعلم على المنفعة؟ «أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض». يبدو أن المنفعة لفظ مذموم في ثقافة العصر وسلوك الناس في زمن يجري فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبي في الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكي الأول خطاب نفعي. كما ظهر الاستخدام النفعي الذرائعي في نهج كل مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي، ومكّن السلفية من الانقضاض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئي، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول في هذا الإظلام الثاني. والحقيقة أن هذه النزعة ليست اتجاهاً نفعياً بل اتجاه عملي. نحن الآن في صراع التفاسير من أجل إنقاذ الواقع في الحال. والتفسير العلمي النظري أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمي الذي ينفي عن الخطاب الديني الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضروري دون القفز على المراحل والانتهاء إلى أن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى الفهم العلمي للتراث واجب للخاصة ولكن أين الجماهير وواجب تثوير ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمي للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا ما زلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إني أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمي للتراث. إن حدود الفهم العلمي للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هي سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة في ثقافة الجماهير تأثير مشايخ

الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل كما تقوم الجماعات الإسلامية بلعب دور جيل مضى وليس هذا الجيل. وهما خطآن في إدراك الزمان، رَدُّ الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضي. ومن ثم يكون من الظلم والاجحاف اعتبار مشروع «التراث والتجديد» كاشفاً عن أولوية استثمارية استغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالته الذاتية في سياق وجوده التاريخي[1]. إنه مبدأ أصولي يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي يكون وضعها في هذا العلم عارياً. وأخشى أن يضيع العمر وأنا ما زلت أبحث عن التاريخ والثعبان في الصدر داخل الثياب، طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغني الثعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم اختيار مشروع «التراث والتجديد» ممثلاً للخطاب الديني اليساري نظراً لأنه المشروع الذي لم يرتد صاحبه كما ارتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً في الستينات بل كانت كل كتاباتي إسلامية ثورية، سواء «في فكرنا المعاصر» أو «في الفكر الغربي المعاصر». لم أكن ميالاً في الستينات إلى اليسار العلماني ولا في الثمانينات إلى الخطاب السلفي بل أعبر في كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً[2]. إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندي بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية في التراث. ولكن لا يعني ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين في أقصى حديهما كموقفين متطرفين في الثمانينات والتسعينات. ليس تردداً بل جَمْعٌ بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحي المعارضة. لا يعني ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعني الرؤية الكاملة والنظرة الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع «التراث والتجديد»

---

(1) المصدر السابق، ص 113 - 118.

(2) وذلك مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين توريز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند ڤيبر، رسالة في اللاهوت الفلسفي عند اسبينوزا، الدين في حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفي لفولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، احتضار المسيحية عند اونامونو... الخ انظر قضايا معاصرة، الجزء الثاني من الفكر الغربي المعاصر، جمال الدين الأفغاني، الجزء الأول.

ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامي لزيادة اليمين الأيديولوجي[1]. إنه تأكيد لشرعيتين في نفس الوقت؛ التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضي والحاضر، النفس والبدن حتى لا نقع في هذا الصراع الدامي بين الاخوة الأعداء: السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، آخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والالحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدي في تاريخ الفكر البشري ليس في أخذ أحد الطرفين بل في ايجاد المركب بينهما: الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزيئية التي تأخذ بطرف دون آخر، العقلية المانوية الحدية، والعقلية الكلية الجامعة التي تأخذ بالطرفين لايجاد المركب بينهما. الأولى تظل في الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتي الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثاني ينتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تنحل من جديد إلى دعوة في دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الاخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد؟[2]. ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادةً ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد علي وعبد الناصر، وابن عربي والأفغاني؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية نهج فكري ولا التقية نهج سياسي. أين التوفيقية في تصور الحزب السياسي، خليفة شعب الله المختار أي اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهي توفيقية بين أي طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليساري العلماني في الستينات والخطاب السلفي في الثمانينات بل هي ظروف العقدين التي تغيرت ولكن الخطاب الإسلامي الثوري أو اليساري الإسلامي ظل واحداً. وقد استمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضي والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ «التراث والتجديد»

(1) هذا حكم شائع عند العرب أديب ديمتري وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

(2) نقد الخطاب الديني، ص 172 - 182.

بالتقية من التراث الشيعي لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبغي الحوار الوطني. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك في ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و «التراث والتجديد» لا يخشى النضال والمواجهة، وقد كان من ضحايا سبتمبر 1981 وقبلها وبعدها. ولا يظهر «التراث والتجديد» غير ما يبطن حتى يمارس التقية. «فالتراث والتجديد» و «الشافعي» كلاهما متهم بالتوفيقية وتعني في الحالة الأولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكأننا في بحث علمي نظري ولسنا في مأساة وجودية، تجميد الحاضر في مسار الماضي وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضي، ومعارك الماضي إنما هي من أجل الحاضر، وتجاهل السياق التاريخي وكأن العمر متصل وباقٍ إلى الأبد. وإذا كان هناك انحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة اتهام المشروع بأنه يحطب في حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليميني. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحي إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب اتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا بالتفسير لأن ما يسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهي المشروع إلى الاخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين وخلق تياراً في العالم العربي والإسلامي، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب افريقيا. ولا عيب أن يدافع «التراث والتجديد» عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعني الخصوصية الانعزال والتقوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي ما زالت حية في وجدانها لا تلك التي ماتت واندثرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة وسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها وليست عملية ارتداء خارجي. وإنه من القسوة ارجاع «التراث والتجديد» إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي الوحيد لتفسير كل ابداعاتنا الثقافية؟ وهل كل اشتراكي نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط

الغربي؟ لذلك يرفض «التراث والتجديد» باستمرار منهج الأثر والتأثر في دراسته وإحالته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل ابن رشد بإرجاعه إلى أرسطو وفرحنا بلقب الشارح الأعظم وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب الجبهة الثانية من مشروع «التراث والتجديد» بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

3 ـ ومشروع «التراث والتجديد» ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قابعاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليل لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية للواقع وليس اعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن «التراث والتجديد» يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقي إلى مستوى الجدلية ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسي عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي والتعامل مع كتلة واحدة، هو تحرير للحاضر من أسار الماضي والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود «التراث والتجديد» إلى الماضي بل يحفر في الحاضر ليكتشف الماضي فيه مصادفة، الغزالي في الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابي في الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام في ذاته بل عن التراث الحي في القلوب، وهو مفهوم ثقافي اجتماعي وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامي منذ اخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار «تجديد التراث هو الحل» أي أن تحليل الماضي هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الديني الذي يضحي بالحاضر دفاعاً عن الماضي. في اليسار الإسلامي الماضي وسيلة والحاضر غاية. وفي اليمين الإسلامي الحاضر وسيلة والماضي غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضي في الحاضر وفك اسار الحاضر من ثقل الماضي. وهذا ليس تضحية بالابستمولوجي لحساب الأيديولوجي، ولا تضحية بالتأويل في سبيل التلوين ولا تضحية بالمعنى في سبيل المغزى، بل تغليب همّ التغير الاجتماعي على الفهم النظري، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التي يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة في عملية التغير الاجتماعي. وإذا تم الوثب من الماضي

إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضي مرة أخرى فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضي في الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة في الماضي ومرة في الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيراني لإسقاط الشاه وعدم تغيره في تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق «المخلص» أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

والتراث بناء شعوري وتاريخي في آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشري سواء النصوص القديمة في مرحلة تدوينها الأول أو قراءتها في مرحلة إعادة انتاجها الثاني. التاريخ خارج الشعور ادعاء، ووقوع في النزعة التاريخية وتشدق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخي القديم. فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل التجرد من وعي الباحث وشعوره، ويستحيل التجرد من واقع الباحث وهمومه، ويستحيل فصل الماضي عن الحاضر. الحياد المعرفي والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التي روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة في البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى في العالم الخارجي. المعنى في الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى في إثبات جدل الذات والموضوع، احالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجه للذات وليس عالم الأشياء. فإعادة بناء الماضي طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعي بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات ابستمولوجية يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها وذلك لأن الأبستمولوجي هنا يتم في شعور حر خلاق لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة. ولكن إذا عم استعمال لفظ التراث فإنه يعني التراث في جانبه الغالب والمستقر في نفوس الناس، وهو التراث الأشعري الصوفي وليس التراث الاعتزالي الفلسفي. والحقيقة أن التاريخ يتحول في الشعور الجماعي إلى

(1) المصدر السابق، ص 172 - 182.

بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام. . . الخ. كانت في نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتفعل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة وهي مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم «التراث والتجديد» بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. في البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. في البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم «التراث والتجديد» بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقي ميتافيزيقي خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخي احتمالاً وارداً نظراً لانشغال «التراث والتجديد» ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الديني وتستند إلى العقل المستنير في التراث متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وارد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف في مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخي في «من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل اكتشاف دلالته قبل الانتقال إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخي قبل التلوين المعاصر ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما في ذلك من مخاطر ثقل العلم وخطاب الخاصة. هي ثنائية العالم والفنان التي يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فناناً، تنشد الفكر، وتغني التاريخ[1].

و«التراث والتجديد» إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعري لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر في حين أن النسق الاعتزالي توارى وحوصر كثقافة الأقلية التي لم تنجح في فك الحصار

(1) المصدر السابق، ص 131 - 140.

حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعري الثنائي أولاً: العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاته الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) في العقليات، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة في السمعيات، وبين النسق الاعتزالي في الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعري المعاش في الوعي التاريخي. لذلك بدأ «التراث والتجديد» ينحو نحو المثالية بالرغم من ثوريته لأن التراث له وجود مثالي في الوعي الجماعي، أساس نظري للسلوك، مقدس وقيمة، التكوين الذهني للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالي النزعة وهو اختيار فلسفي ومنهجي. ولا تعني المثالية التجريد النظري والانعزال العملي فهناك مثالية الثورة التي تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهي رد مادي وقصر نظر وتقليد أعمى للوضعية الغربية.

إن هدم النسق الأشعري عن طريق تفكيكه عقيدةً عقيدةً ليس إعادة طلاء، بداية بالتوحيد أي بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل في نشأة العقائد. فأنا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية، لا يقال له أخطأت في تفسير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت في تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية في «بناء العلم»، الفصل الثاني من «المقدمات النظرية».

إن القراءة المتسرعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهي التي تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظرية الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوي؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال

كإنسان كامل إعادة طلاء؟ لقد أعدتُ الاعتبار للمعتزلة المقموعين ثم بيَّنتُ أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلي الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع في التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس في القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارىء والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرق المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعي في تصنيفه مع الأمويين وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذي جعل الصديق يحكم بأن «التراث والتجديد» هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته في ذلك أثناء الطباعة: الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحي بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار وعدم الوقوع في الأسر الذاتي وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذي به متطلبات المحدثين مثل «خلق الأفعال» فتم استبقاؤه[1].

إن الحكم على «التراث والتجديد» بأنه قد أصيب في مقتل لبدايته بالنسق الأشعري «فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء» هو حكم جائر لأن المشروع أراد استئناف العلم في مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من «المواقف» للايجي ومن «رسالة التوحيد» لمحمد عبده إلى «من العقيدة إلى الثورة»، من الأشعرية المتأخرة التي غزتها الفلسفة في المقدمات النظرية إلى الأشعري في التوحيد المعتزلي، من العدل إلى المعتزلي الثوري في التوحيد والعدل. أما التفكيك التاريخي فحسب فهو انقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس في فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكة ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل نفسه بيده لنقص في الخبرة وربما لرغبته في الشهادة، المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفي أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السدِّ المنيع.

(1) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات في الطبعة البيروتية ونحن في اليابان وهو الوحيد الذي قرأ الطبعتين اللبنانية والمصرية.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل: التأويل والتلوين، الإلهي والبشري، التاريخي واللاتاريخي، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتي والموضوعي، المغرض والمنتج، المعرفي والإيديولوجي. كما يتم الإكثار من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالي تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحري الذي يفتح مغاليق كل شيء، والمؤلف له باع طويل في السميولوجيا[1]. وأحياناً يكرر نفس الفكرة من «التراث والتجديد» بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث في التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، واتساع الدلالة ومدها إلى العصر. وهي التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلي للنص الثابت وبين المغزى، والمعنى المتحرك المتغير في كل عصر. ويستعمل لفظ إيديولوجي باستهجان. فالإيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال في التصور الماركسي التقليدي. هناك رغبة في البحث عن الخالص، النقي، الصافي، النظري، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الإيديولوجيا عن لا وعي، وتمارس دورها في الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجي، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعي التخلي عن الإيديولوجي يكون إيديولوجياً إيجاباً وسلباً. الإيديولوجي عكس المعرفي. وهي تفرقة يصعب إقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية إيديولوجيا، والإيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط إيديولوجي، وتلوين إيديولوجي، والقراءة المغرضة إيديولوجيا. وخطاب سيد قطب إيديولوجي في صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة، وبدايتي بالنسق الأشعري له دلالة إيديولوجية، واليسار الإسلامي محمل بالإيديولوجيا، تأسيس حزب ثوري، وإقامة إيديولوجية ثورية وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهم إيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق «نقد الخطاب الديني» من بطن «التراث والتجديد»، في عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. «التراث والتجديد» تأويل للتراث و «نقد الخطاب الديني» تأويل للتأويل. وهذه الدراسة «تأويل تأويل التأويل» قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة «نقد الخطاب الديني» لمشروع «التراث والتجديد» مثل قراءة

(1) وقد تسرَّبت المغربيات إلى لغة المؤلف الرصينة في ألفاظ مثل: الماضوي والمستقبلوي، المصدر السابق، ص 130.

أرسطو لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الانطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضي على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت في اسبينوزا. كما وضع «التراث والتجديد» حقول ألغام فداس «نقد الخطاب الديني» على أحدها.

3 ـ قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد استبعاد اليمين الديني في الدراسة الأولى واليسار الديني في الدراسة الثانية. اليسار العلماني هو الحل. وهي دراسة علمية لا يختلف عليها اثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهي كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية في العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد، وكما كانت للقدماء آراء في الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد في القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً في التأكيد على ابداع الأناضدّ تقليد الآخر. إنما العيب أخذ النظريات الغربية واكتشافها في القرآن. ويؤدي ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأساً على عقب وكما حدث تقريباً في كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدي ذلك إلى ربط الإلهي بالبشري، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعي ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية تعطي الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذي لديها، وتتوهم بأنها تقضي على مركب العظمة عند الآخر ما دامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة في مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع في بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الديني لولا المغربيات أي الصياغات النظرية المستحدثة التي تطول كثيراً وتعني قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية نصوص لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتي خطورة التفسير الحرفي اللاتاريخاني لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون في ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطي المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد،

والجن والشياطين، والربا، والقصص التاريخي. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة في الميراث، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعني تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقي، والمجاز قياس لغوي. فتتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع[1].

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة وليس ناقل علم محفوظ يكرره ويتكسب به ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القدماء والإبداع والاجتهاد. لذلك يخطىء ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك البصيرة والحنكة والفطانة واجبة. فالمؤمن كيّس فطن. إن العداء للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الاشتراكي الناصري والخطاب الماركسي؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامي وبالتالي الوقوف في صف الدولة والخطاب الرسمي، وهي العدو المشترك بين الباحث والمبحوث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شيء إيجابي. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة، وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح في مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج.

استعمل أنا لسان الآخرين في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (اسبينوزا) والصلة بين الوحي والتقدم (لسنج) وفي بيان أن الإيمان إحساس باطني يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الأكويني) وبأن الوعي الأوروبي له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفي ضد الإيمان الرسمي (كانط)، ولدراسة الدين دراسة تاريخية (فولتير) ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز) والكشف عن

(1) المصدر السابق ص 183 - 224.

الخطاب المزدوج في الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودي) والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفريعة في «التراث والتجديد». ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التي قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم في كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً: من مفهوم النص إلى السجال السياسي

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامي 1993 و 1987 على مدى خمس سنوات بدأ التحول من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» حتى «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» عام 1993 إلى السجال السياسي. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعي وعبد القاهر الجرجاني ومؤسسي العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعي للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الامكان لتتبع المسار الموضوعي للأعمال العلمية والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفي إلى السياسي، ومن العلمي إلى الإيديولوجي وهو ما يعيبه الكاتب على معظم المعاصرين.

1 ـ مفهوم النص (1) الدلالة اللغوية[1]

وهي دراسة عن مفهوم النص ودلالته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً في الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذي

(1) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل 1991، ص 99 - 106.

صدرت تحته رائعته الأولى[1]. ويحتار القارىء هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى. يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ في اللغات الأوروبية، ويتتبع مراحل التطور الدلالي من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسي ثم الانتقال إلى المعنوي ثم الدخول إلى الاصطلاحي. وأصبح عند الشافعي أحد أنماط البيان، وعند الزمخشري المحكم الواضح، وعند ابن عربي الواضح الذي لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً استقر المعنى وأصبح النص يعني عدم الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية وهو المعنى الاجتماعي السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أي أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال.

2 ـ **مفهوم النص (2) التأويل: مفهوم الثقافة للنصوص**

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الديني وغير الديني على حد سواء ابتداءً من تحليل معناه في القرآن وترداده سبع عشرة مرة في مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل في القرآن إلى النص في تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أي الألفاظ أو بأي إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحداثية مثل السميوطيقي إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أو نقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

3 ـ **مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟**[2]

وهي دراسة على بؤرة اهتمام المؤلف عبر عشرين عام من الدراسة والتأمل والبحث، يبدأ بنص من ابن عربي يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه، وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظري إلا أن الباحث يحاول أن يعطي له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا في دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة دون أن يظهر الوجود الاجتماعي.

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1990.
(2) ألف، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثاني عشر 1992، ص 50 - 74.

العنوان ملتزم والمضمون تقليدي وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث في بلاغة المقموعين. ومثل «العراك حول اللغة: من يمتلكها؟» وهو بحث في اللغة الاجتماعية في صيغة معركة بين نظريتي التوقيف والاصطلاح. ومثل «حضيض المجاز ويفاع الحقيقة» وهو عنوان يصف المشروع الفكري للغزالي المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل «التحريك الدلالي، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك» وهو تحليل لتوظيف الغزالي للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف في دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحداثة وعلومها مثل السميوطيقي والسوسيولوجي. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهي الدراسة إلى المناداة بضرورة فك ارتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشوش في فهم الظاهرة بل وفك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته في الاتصال بين الذوات والتأثير المتبادل بينها. المطلب تمني والواقع مخالف، والوقوع في اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفي الخالص الذي لا وجود له في الواقع الاجتماعي.

4 ـ محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي(1)

وهي دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراه «التأويل عند ابن عربي» إلى مقال في مجلة «الهلال» الغراء وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع ابن عربي كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية في الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهي. وتصدر الدراسة في وقت كان مجلس الشعب المصري يكفِّر فيه ابن عربي ويطالب بمصادرة «الفتوحات المكية» إلهاءً للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابري. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب

(1) الهلال، القاهرة، مايو 1992، ص 24 - 33.

للكشف عن الدلالة الإيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة في التمييز بين الإيديولوجي والمعرفي، البرجماتي والنظري. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقي المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدي إلى فك منظومة السياق المصاحبة للخطاب والنص القرآني في علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر ثم تحول من نص مُنتَج إلى نص مُنتِج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح ابن عربي أن يجعل المنظومة اللغوية هي المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذي لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

5 ـ ثقافة التنمية وتنمية الثقافة[1]

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع[2]. كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة التنمية بلا تنمية للثقافة. فالثقافة والمجتمع في جدل مستمر دائري لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة في المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟[3] والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة في عملية التغير الاجتماعي. فالثقافة والمجتمع واجهتان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة اجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين: الأول: العقل العربي بين سلطتين، والثاني الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربي من السلطتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة في المجتمع. ينقد السلطة في المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة فالثقافة سلوك اجتماعي. والعقل الشرقي والعربي محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة

---

(1) القاهرة، العددان 111/110، ديسمبر 1990، يناير 1991.

(2) انظر «الدين والثورة في مصر 1952 - 1981»، الجزء الثالث: الدين والتنمية القومية.

(3) يوسف إدريس: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعوني حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعي مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربي أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية[1]. والهدف من القسم الثاني بيان حصار العقل العربي في التاريخ بين هاتين السلطتين ومحو الذاكرة الجمعية وتخبط الوعي التاريخي. فقد اتحدت السلطتان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبعة في قراءة واحدة، لهجة قريش لسيادة قريش، واستعمال عثمان مبدأ الثيوقراطية، القميص الذي ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحول النص الأشعري إلى نص سلطوي في أصول الدين وأصول الفقه وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوي الذي تحول إلى ذاكرة جماعية تُستدعَى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتي النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتي المحو والإثبات أي تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضي ما زال قابعاً في الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعتقه من أسر الماضي. وقد يوحي هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدي بالضرورة إلى القمع مع أنها قد تؤدي أحياناً إلى التحرر مثل أحمس طارد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم في الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم في توظيف ذلك في قضايا التنمية الثقافية والتغير الاجتماعي والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات في كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والإيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهي عقلية تبريرية تواطؤية لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين في محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكي نجيب محمود في الوسطية في الفكر لأنه عربي بين ثقافتين، وعبد الحميد ابراهيم في الوسطية في الأدب، وشتان ما بين الاثنين في صدق القلم. كما استعمل الدين في الخطاب السياسي المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية

(1) ومن هنا أتت أهمية «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا التي تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى وكأن الانتقال ضروري من إحداهما إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالإيديولوجي لكل تقابل في الخطاب بين الديني والسياسي فإنه تطهر معرفي نظري لا وجود له في الثقافة باعتبارها ظاهرة اجتماعية مما يوقع المؤلف أحياناً في تناقض بين هم العالم الباحث عن النظري المعرفي الخالص وهم المواطن الذي يكشف عن الإيديولوجي العملي داخل المعرفي النظري.

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة في نفس السلّة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيديولوجية القومية وكذلك الصهيونية مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة، ولا تقوم على محو القوميات الأخرى، ولا تستند على التوسع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق بل هي أممية توحِّد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم في إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال في الدراسات الأخرى إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال في الخطاب السلفي. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال في «معالم في الطريق» بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شيء مداناً في الواقع وإلا وقعنا في كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبي «لا يعجبه العجب ولا الصيام في رجب». هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيديولوجيا، بين المعرفي والنفعي، بين النظري والعملي، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيارية بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة في النضال، ولا تختلف عن ثنائيات «معالم في الطريق» بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام السياسي في حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف، بل ويصل الأمر إلى التحدي والمزايدة، تعليم الدين المسيحي مثل تعليم الدين الإسلامي، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين في الأزهر مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من اتهام الخطاب العربي المعاصر باللاتاريخانية.

ليست القضية في الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف في الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التي نمر بها. وليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمي بدلاً من ارتكانه على جانبه المحافظ فيحدث الزلزال وكما ينتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثاني كما هو الحال في التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق في التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج «تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطتين الدينية والسياسية» ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء، مناطحة ما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبّة ريح؟

6 ـ التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل[1]:

وهي دراسة ذات عنوانين. الأول التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية وهي محاولة لنقد الخطاب التنويري المعاصر وتنقله من الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية. والثاني «سلطة النص في مواجهة العقل» من أجل نقل الخطاب التنويري المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعني في وجداننا المعاصر التراث الديني لأن الدين هو مكونه الأول ويلح السؤال عليه لأننا ما زلنا في مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال في الوعي الأوروبي ولم نتحاور معه كما هو الحال في الوعي الياباني. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربي مرتبطاً بتراثه الذي به أسباب معوقاته وتقدمه في آن واحد. كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كي يستمد منه العون أو يفك إساره منه. فالتراث لا يعني بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة. واختزال التراث في التراث الديني، ثم اختزال التراث

(1) بحث ألقي في ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر»، عدد 1991، ونشر في مجلة «أدب ونقد»، العدد 79، مارس 1992.

الديني في الخطاب الأشعري شيء طبيعي لأنه هو الخطاب السائد في الوعي العربي المعاصر.

ولما كان الوعي العربي بين ثقافتين، الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة وكما تم اختزال الموروث في أحد جوانبه تم اختزال الوافد أيضاً في أحد جوانبه وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شيء طبيعي فتلك صورة الآخر في الوعي العربي المعاصر، الداء والدواء. في حين أن الوعي العلمي بالتراث، بتراث الأنا وتراث الآخر هو الذي ينقل الوعي العربي المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى التراث في اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعني في العرف الدين، فإن الدين يعني في الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفي اللغة يعني السنة الماضية. ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأي والمشورة «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». سنة الوحي المطابقة للقرآن ملزمة في حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة. ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعي لأصول الفقه وتقنين الأشعري للعقيدة. فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم في العقل والاجتهاد. وجعل الغزالي ذلك سياسة الدولة ولم ينجح ابن رشد في فك العقل من الإسار فكان آخر خط للدفاع. وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال في القياس وفي شرح المتون والحواشي على الشروح والتخاريج على الحواشي.

أما القسم الثاني فإنه يبين تداخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية في الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربي وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة. وقريش على باقي القبائل. وظهرت الشعوبية في الثقافة والعسكرية في السياسة. ووضعت بعض المبادىء الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعي مثل درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وهو أحد المبادىء الفقهية الذي يقوم على تحقيق المصالح سلباً يعزز الركود الاجتماعي. وقد ساهم الاستشراق في ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الديني. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث، وأصبح الاستعمار استمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويري المضاد يرى في

الإسلام التنويري شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال في الخطاب الاستشراقي. هو إسلام أصول الفقه الذي لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقبيح العقليين وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويري. فأصبح لدينا مسلمين بلا إسلام، وفي الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التنويري في هذا التوفيق منذ الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه، تلوينه دون تأويله، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما في ذلك مشروع «التراث والتجديد» كأحد فلول مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفي النفعي والخطاب الصهيوني العنصري! الكل نفعي انتقائي سلفي شعوبي عرقي. يقوم على وعي زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكي نجيب محمود في «حصاد السنين» كمثال للخطاب النفعي التجديدي في التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربي: مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الانخراط في الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب في فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التي أنتجته والذي ينحصر في الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفي السيد وعباس محمود العقاد وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين في ردود الأفغاني على رينان ومحمد عبده على هانوتو والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفي للخطاب التنويري بالمرصاد يكفّر طه حسين وعلي عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل كما كفر المتولي الشعراوي توفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التنويري وتم تغيير عنوان طه حسين «في الشعر الجاهلي» إلى «في الأدب الجاهلي» وعنوان زكي نجيب محمود من «خرافة الميتافيزيقا» إلى «موقف من الميتافزيقا». تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويري السلفي والذي يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك إذ ظلّ عرضةً للهجوم من الخطاب السلفي. أما الطهطاوي ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهي مثل ثنائية الخطاب التنويري بين الثقافة منا، والعلم من غيرنا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، امتداداً من الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود حتى «التراث والتجديد» بجبهتيه الأوليين «الموقف من التراث القديم» وكما وضحت في «من العقيدة إلى الثورة»، و«الموقف من التراث الغربي» وكما

وضح في «مقدمة في علم الاستغراب». وهو نفس المشروع التلفيقي التوفيقي يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تفسر كل شيء. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمي التربوي وليس المنهج العلمي. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضي في الحاضر والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار في معظم الدراسات. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، التلفيقية، التوفيقية، الإيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغربيات والشاميات نظراً لما في الخطابين: الشامي (برهان غليون) والمغربي (محمد عابد الجابري)، من حداثة، وإحكام نظري للخطاب، ونقد لكل شيء وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربي، القبيلة والدولة، الذاكرة الجمعية. يقسو على التراث في غمرة القسوة على الحاضر فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. فاختزاله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبي. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة مع أن النص استجابة لواقع بدليل أسباب النزول، ولتطور الزمان بدليل «الناسخ والمنسوخ». ويقسو على الخطاب التنويري منذ الطهطاوي حتى «التراث والتجديد» ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتلوين لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضي والحاضر، بين الوافد والموروث، يمثل الوعي الزائف في مقابل الوعي العلمي المعرفي، لا فرق بينه وبين الخطاب السلفي والخطاب الصهيوني، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق! وهذا ظلم لخطاب التنوير، ورغبة في تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال.. إن فشل الخطاب التنويري لا يقتضي هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه ما زال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي الإسلامي. ولماذا التعارض بين البنية والتاريخ، بين التحليل الحي النفعي العملي للتراث والوعي التاريخي به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أكثرت الدراسة من الماينبغيات وتقديم البدائل والقفز فوق المراحل، والتخلي عن اليسار الإسلامي إلى اليسار العلماني كما انتقل آخرون من اليسار العلماني إلى اليسار الإسلامي. تخرج من «التراث والتجديد» وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصوراته ونتائجه. ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق.

7 - إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني[1]

وهي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام وكل قسم إلى فقرات دون عناوين جانبية رئيسية أم فرعية[2]. وتتبع موضوع إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمي في دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها، وباكتشاف قوانين تشكل النصوص في سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن الوعي بالتراث وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ متقوقعاً في إسار الماضي. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني وآثارها الاجتماعية والسياسية في ثلاثة أقسام: الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية. والثاني يرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق مثل التفسير العلمي للنصوص الدينية الذي يهدر السياق الثقافي، والحاكمية التي تهدر السياق التاريخي في أسباب النزول والسياق السردي اللغوي للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لتجاهل الخطاب الديني سياقه الذي تكون فيه على مستوى الوعي العام ووعي الطبقة المثقفة والمؤثرة في الرأي العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقةً لبنية الثقافة واللغة التي كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتي حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكي والخطاب المدني، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمي بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها في الخطاب الديني

(1) القاهرة، العدد 22، يناير 1993.

(2) القسم الأول به خمس فقرات، والثاني أربع، والثالث ثلاث.

لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً، ويتجاهل جدلية الإلهي والإنساني، والمقدس والدنيوي في بنية النص، ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الإيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر فيصبح النص هو المفعول والإيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب «القرآن والكتاب» من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلي وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمي[1]. وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربي بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة والثانية متغيرة تاريخية متطورة. الولي من صفات الله أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال في كتب الفقه. يشمل المحكم والتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصّل. والراسخون في العلم يدركون هذا التقسيم ويؤوّلون المتشابه والمفصّل مثل البيروني والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن واينشتين وداروين وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة. والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمي للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهي والبشري، بين المطلق والنسبي أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية، يؤخذ العلم الغربي ثم يلحق به الفكر الإسلامي تابعاً ومبرراً. ويتم التأويل العلمي باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم في تطابق الحقيقتين معاً وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك في صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثاني لاهدار السياق هي الحاكمية التي تهدر السياق التاريخي وأسباب النزول والسياق الداخلي اللغوي. فالحكم لا يعني الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد في السياق السجالي مع أهل الكتاب.

ثالثاً، يبدو الأثر الاجتماعي والسياسي لإهدار السياق فيما حدث في انقسام الخطاب العربي إلى موقفين في أزمة الخليج عام 1990، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدي هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربي أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهي الإبداع الفكري والثقافي.

والحقيقة أن الدراسة استئناف للجهود السابقة وفي نفس الاتجاه. تكرر بعض

(1) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق 1990.

مقولات «نقد الخطاب الديني» وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسلحة ماضية، القراءة الإيديولوجية، التأويل النفعي، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحداثة مثل السميوطيقي وأسماء المحدثين مثل دي سوسير وجاكبسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادي، فالقرن الثاني هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الإيديولوجي هو الشيطان والمعرفي هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية والمعرفي هو الإطار المشترك بينهما. وهي تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمني التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الإيديولوجي هو الذي يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل «الحقيقي» وهو ما لا وجود له فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شيء والتاريخ شيء آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية «نقد العقل الخالص» بل قرأه أي أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارىء. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعي التاريخي السياقي لنصوص السابقين على سقراط بل أوّلها بحيث تكون حاملاً لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. بين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا، تقرأ الدراسة الماضي في الحاضر وتسير في خط «التراث والتجديد» قريبة منه بعيدة عنه. تقع في المبالغات والمزايدات وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريعاً وتحويدة على الأصل والجذع كما هو الحال في العزق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحدين في وسط الأمة إثارة للناس مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشيء. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون في موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام(1). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

8 ـ قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)(2)

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الاقتصادي

(1) المصدر السابق، ص 111.

(2) أدب ونقد، العدد 87 نوفمبر، وقد ألقي البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي=

الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها خُلّب لا يدل على مضمونها «قراءة التراث وتراث القراءة» مثل «تنمية الثقافة وثقافة التنمية». وتبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث. الأول النهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو النهج الداخلي. والثاني نهج القراءة القصدية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو النهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا النهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك نهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل فليس تكرار القديم أو الجديد هو النهج الوحيد. وكلا النهجين في الحقيقة نهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر النهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما النهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن إيديولوجي وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في النهج الأول. ويشترك في النهج الثاني كل الاتجاهات الماركسية والقومية التي تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثاني خطاب النهضة التنويري الذي يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 ونجاح الحركة الإسلامية في التخلص من رأس نظام الحكم في مصر في 1981، وجد ازدواجية الخطاب العربي المعاصر بين الموروث والوافد، بين السلطة والنخبة ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربي المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا

= الذكريات الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

المدخل كالعادة لأنه توفيقي ذرائعي أيديولوجي سلفي يرى أنّ الإسلام هو الحلّ، يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوافد، بين السلفية والعلمانية، بين الشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تُختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوافد كان طمساً للهوية بقدر ما كان تأكيداً لها.

ويبين المؤلف في القسم الثاني تحليل صاحب الدراسة للصلة بين الذات والتنمية بالرغم من عدم تمايزه عن الخطاب السلفي وخطاب اليسار الإسلامي بادئاً ببيان أسباب فشل التنمية في العالم الثالث بوجه عام وفي مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضي في الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضي التراث الإسلامي وحده بل يمتد أعمق من ذلك في التاريخ إلى الفرعوني والإغريقي والروماني والقبطي بل والاشتراكي الحديث. وبالتالي يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحي. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للإنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذي ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث، ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً في الصراع الاجتماعي. لذلك وجب إيجاد تراث تقدمي ثالث قادر على التنمية وتخفيف معوقاتها من التراث السلبي وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التي تحتمي بالتراث الرجعي والقوى التقدمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلاني القادر على مخاطبة الجماهير والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك استخدام نفعي إيديولوجي للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامي ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعي في عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا في الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفي القسم الثالث مراجعة للمفاهيم الاقتصادية القديمة ابتداءً من كتاب «الخراج» لأبي يوسف (184 هـ) أحد مؤسسي المذهب الحنفي يعجب بها المؤلف لأنها تأويل لا تلوين، تفصل الاقتصاد عن العقيدة، وتضع الكتاب في إطاره التاريخي. فزمن القراءة مغاير لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فالمقروء القديم يقوم على منطق قانوني تنفيذاً للأوامر المقدسة وعلى منطق أسطوري يجعل الاقتصاد مرهوناً بإرادة خارجية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب، وتقوم القراءة الجديدة على فرضيات ثلاث: الأولى أن النص القديم يعبر عن مرحلة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينة لا غربية علمانية، والثالثة أن

الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكون انعكاساً آلياً له، ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية في الاقتصاد التي تعطي الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالماء والأرض أو بعض العوامل المجهولة مثل تحديد السعر أو لبعض العوامل التاريخية العامة مثل انتصارات العرب أو للسلطة السياسية صاحبة الأمر والنهي في المسار الاقتصادي بالرغم من نفور أبي حنيفة من العمل في مؤسسات الخلفاء وبلاط السلاطين. وكان سبب انتماء أبي يوسف لإيديولوجية السلطة هو الذي جعله لا يدرك بعض المفاهيم الاقتصادية الأخرى مثل ندرة الموارد، والسوق، والإنماء، والتطور. وهي في الحقيقة مفاهيم عصرية يتم إسقاطها على الماضي والحكم عليه من خلالها. ففي مقابل قراءة الماضي في الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر في الماضي سلباً.

ولا يوجد نقد شديد للدراسة بالرغم من المزايدة عليها أحياناً باتهامها بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطالب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عن منهجه الماركسي وهو الحريص على إبعاد الإيديولوجي عن المعرفي، والسياسي عن العلمي. وتبرز أحياناً ألفاظ الحداثة كالابستمولوجي والتأريخ بالميلادي في وفاة أبي يوسف أسوة بصاحب الدراسة الأصلية وتخرج الدراستان الأصلية والمراجعة عليها من «التراث والتجديد» والحوار معه تاريخياً وبنيوياً بهدف تجاوزه من أجل تراكم معرفي تتوارثه الأجيال[1].

9 ـ الكشف عن أقنعة الإرهاب: بحثاً عن علمانية جديدة

هي مراجعة لكتاب بنفس الاسم يغلب عليه طابع المجاملة في العرض والمزايدة في المواقف[2]. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقرب إلى المراجعة الصحفية منها إلى الدراسة العلمية على مستوى باقي الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة

---

(1) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أنني كنت الموجه للمرحوم أحمد صادق سعد على هذه الدراسة لكتاب «الخراج» لأبي يوسف عدة سنوات حتى اقتنع بإمكانية الدراسة من الداخل.

[لكنّ المرحوم أحمد صادق سعد لا يدرس التاريخ الاقتصادي الإسلامي من الداخل بل تسيطر عليه رؤية النمط الآسيوي للإنتاج، والمشاعية والإقطاعية الشرقية التي لا تختلف عنده كثيراً عن الغربية! المحرر].

(2) والمؤلف هو المفكر والناقد د. غالي شكري.

إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثاني الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول في الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتي كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقابلات. في حالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هو خطاب واحد. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثاني والمؤلف الأول فهما خطابان. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثاني فهي ثلاثة خطابات. بدايةً ينبغي القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوافد الغربي أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعي برجماتي بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى في أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء أيديولوجي لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية القضايا في حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال في كل الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية التي أشيع عنها الفصل بينهما في حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. وهي إنما كانت وليدة التفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية في المجتمع الياباني على احترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية في المجتمع الصيني العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية في المجتمع الهندي وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع في أوروبا اعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة في ثقافتنا منذ العصر الفرعوني فالإله والحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذي ألبسه الله إيّاه[1]. وفي حياتنا الحاضرة ثالثاً

(1) وفي العصر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عبيد أو سلامة موسى وعادت نظمي لوقا. وأشيع عن ميشيل عفلق بعد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المواقف السياسية بالفتاوى والنصوص. وقاضى نجيب محفوظ «المساء» لنشرها ملفات من «أولاد حارتنا».

تتجاور العلمانية منهما والسلفية، كل منهما يستند إلى النصوص لتبرير موقفه بعد إفراغها من مضمونها التاريخي. ومن ثم يتجول الإرهاب رابعاً في الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، ارهاب النص الديني وارهاب السلطة السياسية، ولا حل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضي على السلطتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بالرغم من طابع المجاملة فيها والمزايدة عليها إلا أنها تمتاز بأنها تكشف عن الإرهاب المضمر في الخطاب السياسي المعاصر وليس في الخطاب الديني وحده، في الخطاب السياسي القومي والخطاب الثقافي الأدبي. كما أنه يبين أسباب سقوط المشروع النهضوي العربي في إطار السياق التاريخي الموضوعي للخطاب السلفي المؤسس للعلمانية والسلفية، وهي السلفية المركبة. يقضي على قدسية النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعي العلمي بتاريخية النصوص يساعد على اكتشاف الخاص والتاريخي دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية اجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر من المؤلف الأول نفسه مزايدةً عليه في التقدمية والعلمانية بالرغم من اختلاف الموقف الحضاري بين المؤلفين. يجعلها قرينة للصهيونية والقومية إذ تقوم الاتجاهات الثلاثة على الدين ويقوم الاتجاهان الأخيران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصهيونية، بين التحرر والاستعمار، بين الأممية والعنصرية. يذكر أبو زيد أن الصهيونية لم تعجّل في إسقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على اليقظة العربية وصياغة حركة التحرر العربي. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقال عن تعاون مصر وإسرائيل. وما يقال عن مساعدة النميري في تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقال عن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية في فلسطين ومصر وتونس والجزائر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع استقلال سوريا وثورة الصين. ومن الظلم أيضاً القول بامتزاج القومية العربية في مرحلة المد الناصري بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الديني كما يبدو ذلك في الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ وليس على العرق كما هو الحال في الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعد سقوط المشروع الناصري واستدعت الإسلام النفطي فذلك رد فعل طبيعي تمتد جذوره في التاريخ. وإذا كانت السلفية الحديثة قد واجهت الحضارة الغربية، تقبل

منتجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعي موروث من التاريخ وقدرة على الانفتاح على الغير دون الوقوع في التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخي في أعماق الوعي الشعبي. إنما التحدي هو لصالح من يتم هذا الاشتباك لصالح السلطة ضد الشعب في الداخل كما هو الحال في الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجي كما هو الحال عند علال الفاسي والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغاني والسنوسي والمهدي ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية في جدل التاريخ ليس بسبب العرق، العرب ضد الموالي، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أوائل المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين[1].

إن التعامل مع النصوص أمر وارد في كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد بن عبد الوهاب للنقد الاجتماعي. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد وليس أداة في يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة في شيء. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هي الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثاني أي نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاؤله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراها شراً مستطيراً وأمراً جللاً وخطراً داهماً. ولم يتنافس المؤلفان معاً في تحليل الإرهاب إلا الإرهاب السلفي. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه في حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة

(1) يذكر المؤلف الثاني نماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لأصحابها: قتل الخليفة عبد الملك بن مروان معبد الجهني عام 82 هـ وقتل ابنه هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي عام 109 هـ، وذبح خالد بن عبد الله القسري أحد ولاة بني أمية الجعد بن درهم عام 120 هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحى «عباد الله قوموا إلى عيدكم وأضحياتكم فإني مضح بالجعد بن درهم»، المصدر السابق، ص 45.

المتحالفة مع أمريكا وإسرائيل والبنك الدولي والإرهاب الدولي بزعامة القطب الأوحد الذي يعتدي على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التي يعمل المثقفون والعلماء فيها.

10 ـ خاتمة: هل حان وقت الانفجار؟[1]

لقد تطور المؤلف من البحث النظري الخالص إلى السجال اليومي، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و«التأويل عند ابن عربي» والذي بلغ الذروة في «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن». ثم بدأ التحول في «إشكاليات القراءة وعلوم التأويل»، أقل إحكاماً ونظراً حتى وضح السجال العلني والصدام مع الخطاب اليومي السائد في «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» و «نقد الخطاب الديني» والذي انتهى بمجموعة من المقالات في المجلات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافي عام[2]. صحيح أن العمل العلمي في الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظري. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، في اليابان مثلاً، يعطي الفرصة للعمق والتنظير وعدم الاستعجال في معارك الحياة اليومية. ما زال في العمر متسع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربي، بين التراث القديم والتراث الغربي، بين حسن حنفي وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامي المعاصر في البحث العلمي الرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجاني وسيبويه وحازم القرطاجني وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية السيارة. المدافع الثقيلة أفتك من طلقات الرصاص. الأولى تدك الحصون على الأفراد والثانية تغتال الأفراد وتبقي الحصون. وإن كتابة «رأس المال» في النحو والبلاغة والنقد أبقى من المقالات الصحفية التي كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر لتغيير المسار وليس لتغيير النظام. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلست في الشعور واستقلت عن

(1) لم نستطع الاطلاع على بحث «الإنسان الكامل» باللغة الإنكليزية الذي كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد اطلعنا عليه منذ تأليفه في اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحليل.

(2) أربعة في «أدب ونقد»، وثلاثة في «إبداع» واثنتان في القاهرة والصورة في «الهلال».

التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها في الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

إن علوم التأويل وقراءة الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر في السائر على الأقدام دون روية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. وسيأتي الوقت عندما ينتهي أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقَال مرة واحدة فَتُلْفَظُ مرة واحدة كالكرة التي تقذف في الحائط فترتد على صاحبها. أَن تُقَال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتقابل بمحكم آخر وتسيل الدماء في عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد بتضافر الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطىء وتصيب. إيقاظ الناس إلى النصف حتى تعي الفرق بين النوم واليقظة خير من إيقاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفي تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والاشتراك معهم في الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفي الغالب بين بديلين: **الأول** اختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً في البرية، وأن يعلن الحق في وجه الأحبار، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق في وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. **والثاني** اختيار محمد، الحكمة والفطنة والكياسة والنجاح في تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس الدولة وتجميع الناس. يفرش عباءته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخي بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم الدولة، ويحتضن الجماعة، ويؤسِّسُ للأمّة النجاح في تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد، والحرية في الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، ولتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان في بدر، وأصبح في أحد، فعليه بالخندق.